JUAN ROGER

# IDEAS POLITICAS DE LOS CATOLICOS FRANCESES

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

DEPARTAMENTO INTERNACIONAL DE CULTURAS MODERNAS

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

Dr. JUAN ROGER

# IDEAS POLITICAS
## DE LOS
# CATOLICOS FRANCESES




DEPARTAMENTO INTERNACIONAL
DE CULTURAS MODERNAS
1951

SELECCIONES GRÁFICAS.—AV. ISLAS FILIPINAS, 23.—TEL. 33 73 18.—MADRID



# INTRODUCCION

En este ensayo tenemos el propósito de presentar una historia de los diversos conceptos políticos que han encauzado la actitud de los católicos franceses en el transcurso de los siglos XIX y XX. A nuestro parecer, no existe un solo libro español reciente que trate esta cuestión en su conjunto, tan importante sin embargo en muchos puntos de vista. El presente trabajo quiere, pues, llenar esta laguna.

El estudio de la evolución de las ideas políticas de los católicos franceses es muy interesante; esta evolución explica la actual situación de la Iglesia en Francia, la mentalidad actual de sus miembros, las reacciones de éstos ante los problemas modernos, los juicios que puedan emitir sobre los católicos de otras naciones, las actitudes que toman frente a los maestros del momento presente. En ella se lleva a cabo también esta ley singular de las «constantes» históricas, de la que los modernos historiadores, Toynbee, por ejemplo, intentan liberarse; tampoco podríamos nosotros desenmascarar las causas cuya investigación histórica es tan difícil—como lo ha demostrado Oswald Spengler—, pero, del conjunto de los hechos, intentaremos al menos aclarar un poco las presentes actitudes históricas.

Limitados por la materia, ya de por sí tan amplia, nos guardaremos bien de duplicarla con un estudio histórico propiamente dicho de la Francia contemporánea, que suponemos conocida de nuestros lectores. No lo abordaremos sino allí donde los católicos han demostrado interés o han participado en ella, y también donde esta política general haya tenido repercusiones entre las ideas religiosas francesas. Resumiremos, no obstante, en pocos renglones, los grandes rasgos de cada época estudiada, a fin de traer a la mente

de los lectores ciertos acontecimientos que hubiesen podido ser olvidados.

Tampoco tenemos intención de ocuparnos aquí de la vida interior de la Iglesia de Francia, de sus Comunidades, obras pías, organización. Nuestro estudio se limitará estrictamente a las diversas actividades y posiciones políticas de los sectores católicos franceses desde 1800 a 1950; responde esencialmente a esta pregunta: frente a las diversas y variables actitudes del *César*, ¿cuál ha sido y es todavía la posición de los católicos franceses en cuanto miembros de la Iglesia de Cristo?

Este trabajo demostrará que cometieron numerosos errores, cosa humana e inevitable; veremos sobre todo que las profundas corrientes que han inspirado desde hace tiempo el catolicismo francés se repiten, de una manera casi permanente y con una exactitud extraordinaria, en todos los instantes de su atormentada historia: Galicanismo y Jansenismo, Liberalismo e Integrismo son actitudes del espíritu que se adivinan siempre vivas detrás de las diversas controversias del último siglo y del tiempo presente. Autores católicos franceses contemporáneos han atacado recientemente con violencia la actitud de sus antecesores (1); hay aquí, a nuestro modo de ver, un partidismo político evidente, debido sobre todo a un complejo de rencor personal y de inferioridad política, por ser estos autores, en su mayoría, de los católicos llamados «de izquierdas». Es cierto, y lo comprobaremos ulteriormente, que, a pesar de los consejos de prudencia y cordura de los Soberanos Pontífices, los católicos de Francia manifestaron, con frecuencia, extremada incomprensión frente a

(1) Me refiero particularmente a la reciente obra de Henri Guillemin: *Historia de los católicos franceses en el siglo XIX* (París, 1947), que ha levantado en Francia gran polvareda. Su autor pertenece a la tendencia actual del M. R. P., que quiere lavar al catolicismo francés del pecado de haber estado «a la derecha» y de no haber practicado la famosa política de la «mano tendida» desde hace un siglo. J. Lecler, en «Les Etudes», de febrero de 1948 (pág. 154), ha definido muy bien el método de este autor: «Consiste en elegir unos cuantos blancos fáciles, Montalembert, Falloux, Veuillot, el equipo del *Correspondant*, y acribillarlos a tiros. Pequeños fragmentos de frases puestos entre comillas y acumulados casi a capricho producen el resultado apetecido. Es exactamente el método del panfleto, no el método de la historia, a pesar de sus apariencias eruditas. Se ha alabado a veces el «valor» de M. Guillemin. El autor habría sido más valeroso todavía si, denunciando los errores de los católicos franceses en el siglo pasado, se hubiera abstenido con relación a ellos de toda acritud pasional».

los graves problemas sociales que nacieron con la gran industria, a lo largo del pasado siglo. Es cierto que muchos de ellos pensaron demasiado, al principio, en la *caridad* antes de preocuparse sencillamente de la *justicia*; también es verdad, como veremos en seguida, que gran número de ellos se comprometieron demasiado con diversas políticas, que estaban muy lejos de someterse a la ley de Dios y que sólo utilizaban a la Iglesia como instrumento político. Con todo, sería enormemente injusto condenar en masa a los católicos franceses del siglo pasado; hicieron lo que pudieron, con la visión propia de su tiempo, dominada todavía por las terribles pruebas que acababan de atravesar Los autores contemporáneos de que hablábamos antes se guardan bien, en general, de mencionar la actividad subterránea y poderosa de las sociedades internacionales que han buscado y siguen buscando por todos los medios la destrucción de la Iglesia; en cambio, no pasan por alto ningún detalle adverso a la otra parte, perdonando gustosos a la masonería y a los marxistas para atacar despiadamente a sus propios hermanos en la fe.

Con toda la prudencia indispensable, con toda la caridad necesaria y, sobre todo, con la clara visión de las diversas perspectivas históricas, evitaremos estos excesos y estudiaremos las diversas peripecias del catolicismo francés, no para acusar injusta e inútilmente a nuestros hermanos en la fe, sino para sacar de aquí prudentes y eficaces lecciones, siguiendo en esto la recomendación de León XIII, citando un precepto de Cicerón: *Ne quid falsi dicere audeat*; *deinde, ne quid veri non audeat* (Breve *Saepe numero considerantes*, del 18 de agosto de 1883, sobre los estudios históricos).

# CAPITULO PRIMERO

## La Iglesia de Francia en vísperas de la Revolución de 1789

La historia contemporánea de Francia está marcada, de una manera profunda y permanente, por la Revolución de 1789, la *Gran Revolución,* como la llama el historiador Kropotkine. Esta fecha es de capital importancia en la vida francesa como lo es también en la de Europa; es imposible despreciarla o dejarla en silencio; es el eje ideológico alrededor del cual se orienta toda la cultura francesa. Su influencia ha sido profunda y permanente en todos los aspectos de la vida de Francia, que tan hondamente ha transformado. Nos es preciso, pues, estudiar, al menos rápidamente, las condiciones de la vida francesa religiosa e intelectual anterior a esta fecha, a fin de observar su evolución y su modificación. Pues no olvidaremos, en contra de ciertos historiadores franceses del pasado siglo, que esta Revolución no se explica sino a causa de las condiciones del antiguo régimen; que no nació espontáneamente—como Minerva al salir completamente armada del cerebro de Júpiter—y, sobre todo, que si el movimiento revolucionario de 1789 ha transformado profundamente la vida cultural francesa, no ha conseguido borrar la herencia de siglos enteros de historia y tradición. Las *constantes* culturales francesas son permanentes; transformadas de momento por los choques de la tormenta ideológica, han vuelto a aparecer en seguida, tan grande era su potencia. El pueblo que guillotinó a Luis XVI, al querer de esta forma suprimir en su persona «la tiranía de la autoridad», será el mismo que después aclamará a Napoleón, a Luis XVIII y a Luis Felipe. Pero aun habrá algo más, y este *algo* es lo que habrá

aportado la Revolución. El papel representado por la Iglesia galicana, el drama de la Constitución civil del Clero, los movimientos profundos que agitaron la Iglesia francesa en el siglo XIX, no se explican más que a causa del estado de espíritu del antiguo régimen.

La Revolución de 1789, que ha trastornado las formas políticas, los planes sociales y económicos, la manera de pensar y sentir de casi todo el mundo civilizado, originó un conflicto a la Iglesia Católica. Fué un conflicto trágico, sin tregua, que le ocasionó considerables pérdidas espirituales y materiales. Este aspecto del drama espiritual vivido por Francia se ha sacado muchas veces a relucir, sobre todo desde hace cincuenta años, los estudios históricos han venido haciendo hincapié intensamente sobre este aspecto de la cuestión ; obras esenciales de Aulard y de Mathiez han renovado estos antecedentes. Algunos eclesiásticos han escrito trabajos de gran valor ; ahora ya va siendo posible ir despejando los grandes rasgos del drama vivido entonces.

## LOS PRINCIPIOS DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Los grandes principios que rigieron largo tiempo la monarquía francesa pueden ser resumidos fácilmente : la voluntad de Dios es transmitida a los hombres por intermediarios que no deben discutirse, y a los que no tienen derecho a rechazar. Pero esta teoría del *derecho divino,* cambió a través de los siglos. Si Carlomagno había empleado la expresión de *poder del derecho divino,* quería decir que Dios le había investido de una función incomparable, religiosa y civil, que era él, sobre la tierra, lugarteniente del Altísimo, llamándose *Vicarius Dei,* cuando el Papa utilizaba el título de *Vicarius Petri.* Pero desde entonces—y Víctor Martín lo ha demostrado en sus trabajos sobre el Galicalismo—, la noción de soberanía se ha ido transformando en el curso de los años.

La idea de que la soberanía reside en el pueblo y de que el rey no es sino un mandatario revocable si desempeña mal su tarea, vuelve a encontrarse en toda la baja Edad Media, y el Clero de Francia la mantiene fielmente hasta después de la Liga en el siglo XVI. Entonces se produce en Francia un cambio profundo sobre este aspecto. El Papa se convierte en jefe religioso de la Iglesia y Dios, habiendo repartido sus poderes, convierte en jefes políticos a los reyes, *oints de Dieu,* que recibían de Dios, y solamente de El, su poder ;

no habían, pues, de rendir cuentas más que a El (1). Si gobiernan mal, los hombres tienen únicamente el derecho de formular «advertencias respetuosas, sin murmuraciones ni rebeldías, y oraciones por su conversión», como escribe Bossuet. Este nuevo galicalismo se remonta hasta el siglo XVII ; son los juristas de la Corte francesa quienes lo han establecido por el bien de la Corona y el poderío del Rey. Ahora es el rey dueño de las personas y de los bienes de sus súbditos, y Bossuet podrá gritar: «¡Oh reyes, vosotros sois dioses!» ; todos los epítetos, toda la retórica pomposa de esta época celebran la grandeza divina del rey y la humildad de sus vasallos. En la capilla de Versalles, puede verse a Luis XIV vuelto hacia el altar, hacia Dios ; pero a los señores, a los príncipes de la Corte, se los ve vueltos hacia Luis XIV, hacia su dios. A la teología de Belarmino y de Suárez, según la cual el poder político es otorgado por Dios a la sociedad y en seguida transferido por ésta al rey, se opone la teología francesa nueva y galicana que afirma que el poder ha sido confiado directamente por Dios al rey, el cual es elegido por libre voluntad divina y es reflejo de su poder. Esta doctrina establecía la base religiosa del absolutismo del Estado y «santificaba» el despotismo, según la dura expresión del P. de la Gorce.

Conocida es, sobre este asunto, la frase del mariscal Marmont escrita en sus *Memorias*: «Yo experimentaba hacia el Rey un sentimiento difícil de expresar, un sentimiento de abnegación unido al carácter religioso. La palabra del Rey tenía entonces un hechizo mágico, una extraña influencia que nada lograba alterar. En los corazones rectos y puros, este amor se convertía en una especie de culto.»

Las consecuencias de esta docrina pueden verse con claridad: la sociedad está fundada sobre la obediencia ; mandados, castigados y

(1) Parece cosa probada que la tesis del «Derecho divino» absoluto e inmediato nació en Alemania, durante las luchas entre el Sacerdocio y el Imperio. La obra de Belarmino (*Tractatus de potestate*) fué condenada por el Parlamento de París en 1610, y la Sorbona, en 1625, censuró el libro «impío» del jesuíta Santarelli, que recordaba que los derechos de los pueblos son anteriores a los de los príncipes. Fué durante el reinado de Luis XIV cuando se desarrolló la teoría particular del poder absoluto de los reyes. Basta, en efecto, leer a Juan de Salisbury, a Santo Tomás de Aquino, a Duns Escoto ; su doctrina sobre esta materia es que Dios no ha otorgado la soberanía a los príncipes, sino a la multitud, es decir, a la nación considerada en conjunto ; la nación posee la soberanía no porque sea fuente de ésta, sino porque la ha recibido en depósito. (E. Chenon, *Le rôle social de l'Eglise,* pág. 109.)

recompensados por las soberanas decisiones reales, los hombres sirven los mejores fines, puesto que son fines divinos; bajo la simple sospecha de murmurar del rey y de su gobierno, se podía perder la vida, o, por lo menos, la libertad.

Pero sería injusto no situar esta teoría en la realidad; si el rey poseía el poder absoluto, también la larga tradición del ejercicio de este poder real había dado a los reyes de Francia un sentimiento muy alto y muy noble de sus deberes. Se les enseñaba que los pueblos no son para los reyes, sino los reyes para los pueblos, a fin de hacerlos dichosos por la equidad, la prudencia, la dulzura de su gobierno. Massillon había dicho, ante toda la Corte, estas palabras a Luis XV: «Espero que logréis, señor, no borrar jamás de vuestra memoria las máximas de prudencia que este gran príncipe (el orador sagrado hablaba de Luis XIV) os dejó en sus últimos momentos, como una herencia más preciosa aún que la corona. El os exhortó a socorrer a vuestros pueblos: sed de ellos el padre, y seréis doblemente dueño». Además, la creciente complicación de la máquina política había creado una nueva administración cada vez más perfecta. Se verá el poder realmente absoluto de Luis XIV disolverse, casi por la fuerza de las cosas, hasta llegar al de Luis XV y Luis XVI; un siglo después, el trono carecerá ya de doctrina y de política.

Pero la apariencia aún permanecerá: es preciso leer las *Memorias* del duque de Croÿ relativas a la consagración en Reims de Luis XVI, el 11 de junio de 1775. El pueblo está reunido en el atrio de la vieja basílica gótica, que ha presenciado la consagración de tantos reyes de Francia; hacia el final de la entronización, se abre la gran puerta y desde fuera se divisa al rey subir al trono, levantado en medio del púlpito de la iglesia. Está revestido de todo el esplendor real; lleva sobre sus hombros el gran manto violeta flordelisado, forrado de armiño, y en la mano el cetro y la insignia de la justicia; un centellear de oro y de joyas bajo la luz de innumerables cirios. La Majestad real es a la vez simbólica y real en este instante.

¿Quién es este rey cuya corona va a rodar sobre un charco de sangre unos veinte años después? Todo parecía sonreír en ese momento a este monarca de veinte años al que se sabía honrado, sencillo, caritativo, dispuesto a corregir los abusos, a salvaguardar las finanzas. Pero era de carácter débil; cuando se le anunció la muerte de su abuelo y su advenimiento al trono de Francia, exclamó: «Me parece como si el universo fuera a derrumbarse sobre mí... ¡Soy el

más desgraciado de los hombres !...» Cuando el emperador José II, hermano de la reina, visitó Versalles en 1777, escribió el 9 de julio a su hermano Leopoldo: «Este hombre (por Luis XVI) es algo débil, aunque nada imbécil; tiene entendimiento, juicio, pero es apático de cuerpo y de espíritu. Sabe mantener conversaciones razonables, pero no tiene el menor deseo de instruirse, ni curiosidad por nada; en fin, el *fiat lux* no ha llegado, la materia está aún en el aire». Se atribuye también al emperador de Austria esta frase: «Tengo tres cuñados detestables: el de Versalles es un imbécil, el de Nápoles un loco y el de Parma un tonto».

La reina, «la Austríaca» de la Revolución, vive en un sueño inconsciente; tiene miedo de aburrirse y se aturde; y sobre ella su hermano, el propio José II, como buen psicólogo, escribe a Mercy a propósito del furor por el juego que reina en Fontainebleau: «Su necesidad de placer y de estar al lado de los que se lo procuran, si poseen alegría y buen humor, es la única causa de sus desórdenes» (1). María Antonieta reina en la Corte, ante el rey que la admira; hubiera sido preciso que la joven princesa austríaca hallase una firme dirección; no tuvo, en cambio, más que un marido dedi-

(1) Es preciso anotar aquí la observación, muy pertinente, de Louis Madelin en su *Révolution* (1938): «Luis XVI no era de su raza; era nieto, no de esos Verts-Galants de Borbones, sino de la pobre María Leckzinska. Podemos ver en Nancy la estatua de Estanislao y considerar que este hombre rudo dedicó su vida a abdicar coronas. La sangre de este príncipe circula, más que la de Enrique IV, por las venas de Luis XVI. El trabajo, el amor, la política, la guerra, no le atraen; sólo una pasión: la caza, y entre dos acosos cinegéticos, la cerrajería... A menudo veía claro, pero su bondad paralizaba su mano y neutralizaba su gesto. Por otra parte, había sufrido la influencia de su siglo, y habiendo leído a Rousseau como cualquier otro, consideraba bueno al hombre... *No sabía mandar*: he aquí el rasgo sobresaliente de su carácter. Sensible a la influencia, tenía en verdad, como todos los hombres excesivamente buenos, incomprensibles choques súbitos de carácter, y a menudo se amurallaba en una incomprensible resolución. Tales influencias, ejerciéndose en sentidos diversos, le agitaban constantemente. Por tanto, no inspiraba nunca una confianza absoluta ni a su mujer, ni a sus hermanos, ni a sus ministros, ni a sus súbditos. La frase que corría de boca en boca era: «Forzar la mano al rey.» Esta mano se dejaba conducir, pero nunca estaba uno seguro de poderla retener. «Imaginad —decía su hermano de Provenza— unas bolas de escurridizo marfil a las que os esforzaseis por retener juntas» (págs. 28-29). Es preciso recordar aquí la profunda frase de Napoleón al rey José: «Cuando se dice de un rey que es un buen hombre, puede decirse que fracasa su reinado.» Así, pues, Luis XVI no había nacido rey.

cado a complacerla, lleno de timidez ante el atractivo de su triunfante juventud. El conde De Tilly nos hace entrever la equivocación : se lamenta de la repugnancia que tenía María Antonieta «por las formas circundantes de la realeza, más necesarías en Francia que en ningún otro lugar que yo conozca», y sobre «su incorregible prevención (aunque, en general, fuese de un natural incierto e indeciso) por o contra los que dependían de sus bondades o de su odio, o que ella misma, sin reflexionar, había a veces tomado manía».

Estos reyes, rodeados de la aureola mística y religiosa de los siglos de fe, aparecen en la historia como pobres gentes asustadas de su misión ; dotadas del poder absoluto, tendrán miedo de él ; los movimientos ideológicos que aquí estudiamos los paralizan y corrompen, aun sin saberlo ellos. Herederos de un sistema formado de varios siglos de realeza absoluta, responsables de la dominación señorial que reina aún por derecho propio en Francia, colocados ante una situación económica y financiera espantosa que por la fuerza de los acontecimientos modificaba las formas mismas de la vida social, no supieron colocarse a la altura de su deber real. La doctrina y la práctica del absolutismo monárquico, pudo mantenerse largo tiempo, fácilmente, mientras que el país se había considerado relativamente dichoso ; pero, ya en los finales del reinado de Luis XIV, su carga iba volviéndose demasiado pesada : tiránico abuso de la justicia, insolencia de los privilegiados, guerras exteriores desgraciadas, provincias devastadas, impuestos mal repartidos y brutalmente cobrados. Hordas de miserables, atormentadas por el hambre, sentadas a las puertas de Versalles. En 1782, cuando tenían lugar algunas fiestas populares en honor del Delfín, pueden leerse en los muros de París ciertos pasquines llenos de amenazas ; en ellos se dice que el rey y la reina «marcharán conducidos por una buena escolta a la plaza de Grève, y después al Ayuntamiento donde confesarán sus crímenes, y en seguida subirán al patíbulo para ser quemados vivos».

Los primeros historiadores del pasado siglo han insistido—y con razón—sobre la influencia de las ideas liberales y revolucionarias ; pero no debemos olvidar nunca que estas ideas han encontrado bien preparado el terreno para germinar. No haremos aquí el relato de la lenta evolución de la catástrofe financiera del antiguo régimen ; será el déficit permanente del Tesoro quien provocará la convocación de acuerdo con la Asamblea de los Notables el 29 de enero de 1787, después de los Estados Generales el 1.º de enero de 1789, de donde sal-

drán las Asambleas revolucionarias; por inmensos y profundos remolinos populares, el trono será transportado como un navío sobre un mar desencadenado. «Sucede con la persona de los reyes, ha escrito Rivarol, como con las estatuas de los dioses; los primeros golpes recaen sobre el mismo dios, los últimos no caen ya sino sobre el mármol desfigurado.»

EL CLERO FRANCÉS EN VÍSPERAS DE 1789.

El absolutismo real del antiguo régimen crea la íntima unión del trono con el altar. La idea de una monarquía francesa que no hubiese sido cristiana, no se concibe; se nace súbdito del rey y fiel a la Iglesia. La incredulidad no está admitida, las creencias cismáticas, tampoco; el Estado tiene el derecho y el deber de imponer a los heréticos la enseñanza doctrinal y moral de la Iglesia. En 1685, Luis XIV revoca el edicto de Nantes, que concedía ciertas libertades a los protestantes; en adelante, con la oposición de muchos Obispos franceses, entre ellos Fenelon y el mismo Papa Inocencio XI, el culto les estará prohibido, no tendrán estado civil, sus hijos deberán ser bautizados; en 1715, un edicto decreta que si persisten en el culto protestante, serán castigados como relapsos. Los jansenistas, que veremos a continuación, son igualmente perseguidos por las mismas causas; Luis XIV hace expulsar a las monjas de Port-Royal, en 1709, y derribar su abadía en 1710; en 1715 hay dos mil jansenistas en prisión. Los judíos no pertenecen a la comunidad cristiana; se les prohibe el ejercicio de las funciones públicas y el casamiento con católicos, pero conservan la libertad de ejercer los ritos de su religión. En realidad, estos principios en el siglo XVIII no son llevados a la práctica; se verá a un protestante en Génova, Necker, recibir en 1776, si no el título, al menos las atribuciones de ministro, y la irreligión se ostenta con complacencia. Los textos represivos, los edictos reales, los cánones eclesiásticos caen en desuso; si el siglo de Luis XIV reafirmó la autoridad, la jerarquía, el de Luis XV y Luis XVI enseñó la tolerancia, la igualdad, la libre opinión. El Clero de Francia antes de la Revolución es numeroso; comprende alrededor de 130.000 miembros, de los cuales hay 70.000 regulares y 60.000 seculares. Es rico; en París los regulares están en posesión de una cuarta parte de su suelo; en Picardía, un 20 por 100 del suelo per-

tenece a la Iglesia. La razón de esto es bien sencilla: durante siglos enteros, los monjes han explotado los bosques y cultivado las tierras. Han ido quedando dueños de todos estos bienes. Dones, legados innumerables fruto de obras caritativas o piadosas, palacios episcopales, tierras inmensas, bosques, diversos dominios, se han ido acumulando desde siglos; en 1789, la Iglesia de Francia es la primera propietaria del reino. Añadamos a ello el *diezmo,* remuneración pagada por los fieles para asegurar el ejercicio del culto; privilegio fiscal exorbitante que aplasta materialmente al pueblo. Por último, el Clero es privilegiado; no paga impuesto directo, ni la *taille* que pesa gravemente sobre los aldeanos, ni la *capitation* y el *vingtième* que pesan sobre la nobleza y la burguesía. Cada diez años, en sus grandes asambleas, vota una contribución fiscal, el «don gratuito», pagadero por medio de entregas anuales. Se ha valorado esta contribución en unos diez millones de libras; el diezmo le produce alrededor de ochenta millones, y su propiedad inmobiliaria, 86 millones, a los cuales es preciso añadir unos quince millones de ingresos diversos (1). Su crédito es mejor que el del Estado; no nos extrañemos, pues, de que no pudiera olvidarse esto durante la Revolución.

Sería injusto, por otra parte, no subrayar las grandes cargas que este clero asume: la caridad (que hoy es la asistencia pública) y la enseñanza corren de su cuenta. La Iglesia legará a la Revolución cerca de 2.300 hospitales; 35.000 religiosas, y entre ellas 14.000 enfermeras repartidas entre 420 casas, cuidan los enfermos, atienden los retiros nocturnos y los asilos. En cuanto a la enseñanza, 600 colegios educan a 75.000 alumnos; entre 37.000 parroquias, 25.000 poseen escuela «primaria»; 14.000 religiosas se dedican a la educación de las niñas; entre ellas deben citarse las Ursulinas, que, en número de 9.000 repartidas entre 350 casas, educan a niños de todas las clases sociales.

¿Cómo vivía, cómo pensaba, cómo oraba este clero? La Iglesia poseía un considerable número de cargos en la Corte, obispados, abadías, prioratos, canonjías, todos provistos de importantes beneficios. Era costumbre establecida en la nobleza, y hasta en la plebe, tener un beneficio eclesiástico; Chateaubriand nos cuenta cómo, joven oficial, se trasladó a Saint-Malo donde el obispo le cortó dos o tres ca-

---

(1) Según M. de la Gorce, la fortuna de la Iglesia de Francia se elevaba a 2.992 millones de libras.

bellos de su cabeza aludiendo a la tonsura clerical; esto le hacía apto para cobrar las rentas de una encomienda de la Orden de Malta. No se trataba ya de religión.

El alto clero—compuesto de 130 obispos—se reclutaba entre la nobleza ministerial, la más «dócil»; de ello resultaban estos «pedantes violáceos», como los llama con dureza Saint-Simon. En el siglo XVIII, el episcopado estaba reclutado sobre todo en la alta nobleza; los obispos de 1789 son los Montmorency-Laval, Clermont-Tonnerre, Polignac, Crussol d'Uzès, Breteuil, Durfort, Rohan-Guéméné, La Rochefoucauld, Castellane, Bernis, todos emparentados a los grandes nombres de la Nobleza de Francia. Resultaban de esto con alguna frecuencia obispos indignos, señores de la corte en posesión de la dignidad eclesiástica, a veces de maneras libres y hasta ateos. Mgr. de Vintimille, en su lecho de muerte, se desembarazará amablemente de su confesor con estas palabras: «Señor abate, creedme que ya basta; lo único importante es que va a morir vuestro servidor y amigo». Luis XVI, oyendo hablar de Loménie de Brienne para el arzobispado de París, comentó simplemente: «Ahora ya sólo bastará que el arzobispo de París, crea en Dios...» El obispo del Mans, Grimaldi, recibe en su palacio a mujeres de vida ligera y los domingos va de caza a su propiedad de Yvré en vez de ir a los oficios dominicales; encontrándose cierta vez a la Virgen en procesión, atravesó por entre la multitud con su caballo y continuó su camino. Louis-René-Edouard, príncipe de Rohan-Guéméné, cardenal, príncipe-obispo de Strasburgo, gran limosnero de la Corte, landgrave de Alsacia, príncipe del Sacro Imperio, miembro de la Academia francesa, da recepciones suntuosas en su palacio de Saverne, donde se encuentran las más lindas mujeres de la región; caza en sus tierras y cultiva la intriga en Versalles, donde se le sabe mezclado en el asunto del Collar de la Reina.

Otros obispos, en cambio, llevan una vida digna; el obispo de Perpignan pasa las noches orando; Lefranc de Pompignan observa la regla de San Sulpicio en su palacio de Viena; Royère dignifica el clero con su piedad y sobriedad. Estos forman una minoría.

Entre unos y otros puede decirse que el clero de Francia no es ni bueno ni malo; las costumbres de la Corte han penetrado en la Iglesia; se espera todo de una sonrisa, de un favor, de una intriga, y con esto se asedia a los grandes de la Iglesia, príncipes que todo lo pueden y que poseen riquezas e influencia. Algunos obispos son muy

2

ricos; otros, los «obispos cazcarriosos» del mediodía de Francia tienen diócesis miserables. Todos giran alrededor del Rey, que es el eje del reino; a menudo incluso, no habitan más que en Versalles; una treintena de obispos no ha llegado jamás a conocer su diócesis; se hacen suplir por «ayudantes de obispo».

Los sacerdotes están a tono con el espíritu de la época; un superior de Lazaristas, en este siglo de «esplendor», procura no pronunciar el nombre de Jesucristo en sus sermones; otros se abstienen de hacer la señal de la cruz al comienzo de los mismos, o predican una moral natural al final de la cual hacen el elogio de Voltaire y de Rousseau. Un párroco de pueblo posee casi siempre beneficios, una buena bodega, rentas, tierras; celebra, entonces, reuniones, a menudo muy alegres. Otros no poseen nada, y su vida se desliza en la miseria; la moralidad de este bajo clero es, no obstante, superior a la del alto. Algunos llevan una vida santa, pero muchos de entre ellos han sufrido la influencia de las doctrinas del siglo XVIII; se cuentan veinticuatro nombres de sacerdotes sobre los cuarenta suscriptores a la Enciclopedia; el seminario de Saint-Dié es famoso por sus deístas y sus epicúreos. El contraste es, sin embargo, brutal entre el bajo clero pobre y el opulento episcopado. Los obispos desprecian a los sacerdotes; no hablan de ellos más que con disgusto, y éstos cuando visitan el Palacio lujoso del obispo, comparan amargamente su condición, lo que empeora la actitud altiva y señorial del obispo. Esta oposición, este odio sordo, volverán a encontrarse durante la Revolución; este «proletariado» clerical se encamina, más violentamente aún que los burgueses, al asalto de los privilegios feudales.

En los 2.500 conventos, a menudo habitados solamente por un corto número de monjes, se conservan gloriosas y antiguas tradiciones; pero los regulares del siglo XVIII se indignan a menudo de su magnífico pasado. La crisis de disciplina que hemos observado en el clero secular, existe también en el clero regular; el corte se produce igualmente entre la plebe monástica y los altos dignatarios excesivamente adinerados. En 1765, en la abadía de Saint-Germain-des-Près, veintiocho religiosos de entre los más sabios, solicitan ser dispensados de su regla y de su hábito que, según dicen, «los envilece». Algunos capuchinos mendicantes acusan a sus superiores de traficar con las limosnas que se reciben. Sin embargo, la vida religiosa es aún más intensa; Voltaire lo reconoce: «No hay un solo monasterio que no encierre aún almas admirables que hacen honor a la humana

naturaleza». Pero ¡cuántos conventos corrompidos por la riqueza! Citeaux contiene una cincuentena de monjes que viven lujosamente, con sus cosechas de vinos de marca, sus rebaños, sus criados. En muchas abadías, el primero de los recursos consiste en asegurar una vida agradable a los religiosos. El voto de pobreza en ellas es a menudo olvidado; si la descripción de las costumbres en la Boccace es falsa, y si los escándalos son raros, la corrupción en cambio es grande. La decadencia monástica estará exactamente calificada por el abad de Prémontré cuando, después de la Revolución, al ver su abadía desaparecida, comentó: «Llevábamos una vida de príncipe». El espíritu del siglo los ha corrompido; se desprecia la vida monástica que no llega a comprenderse; desde fines del siglo XVIII no se funda apenas ninguna orden y no hay nuevas vocaciones; los novicios entran en los conventos por motivos profanos, familiares o personales.

De 1770 a 1789, la orden de Cluny ha disminuído de 671 a 301 miembros, la de los Franciscanos de 2.395 a 1.544, la de los Recoletos de 2.534 a 1.558. Los conventos de mujeres sufren también, aunque en menor escala, el espíritu del siglo. El espíritu mundano ha penetrado también en ellos; citaremos el capítulo de las canonesas de Remiremont, que conservan la libertad de volver al mundo y casarse; en Fontevrault, cuyas abadesas eran casi siempre de sangre real, se celebraba todos los años una caza con galgos, que reunía en la casa a los oficiales de Saumur y a los castellanos de los alrededores. Las descripciones de Mme. de Genlis, de la abadía benedictina de Origny-Sainte-Benoîte, son muy lamentables: ella toca el arpa en casa de la abadesa y organiza bailes en la época de carnaval. Las almas están tibias y se precisará el fuego violento de la Revolución para revelar magníficos sacrificios y grandes abnegaciones. Las religiosas de los conventos de Carmelitas, de Hermanas de la Caridad, de Ursulinas, de hermanas de Notre-Dame mantienen, sin embargo, las grandes tradiciones religiosas de piedad y fervor.

Un indicio claro del estado espiritual del clero francés de entonces lo tenemos en el hecho de que, a pesar de los solemnes anatemas de los Soberanos Pontífices, cierto número de eclesiásticos perteneciera a las logias masónicas: en Béthume varios sacerdotes eran miembros de la logia local (1); en Arras un oratoriano, el P. Spita-

(1) BÉGUIN: *Béthume durante la Revolución*, pág. 46.

lier, era uno de los dignatarios masónicos (1); en Mans los canónigos de San Pedro de la Corte eran masones (2); en Besançon había benedictinos, bernardos, un carmelita, cinco canónigos del capítulo de San Juan que pertenecían a la masonería (3). Pero sobre todo, la Iglesia de Francia estaba dominada por dos corrientes que la agitaban desde hacía mucho tiempo y constituían su forma de pensamiento, su actitud, el resorte de su política: el Galicanismo y el Jansenismo. Desaparecieron, como veremos, a lo largo del siglo XIX, ora por la extinción de las causas políticas en que se basaban, ora por los nuevos problemas sociales que se imponían a la vida nacional francesa; pero su influjo fué largo, y puede decirse que impregnaron profundamente el pensamiento de los católicos franceses, hasta el punto de llegar a constituir una de sus características.

### EL GALICANISMO Y EL JANSENISMO.

No se llegarían a comprender nunca los sentimientos complejos que unían al clero con el rey y el poder absoluto, sino prestando atención a la doctrina del *Galicanismo*. Si éste ha encontrado sus formas de expresión más puras en la «Declaración del clero en Francia», de 1682, los *Cuatro Artículos*, como se dice vulgarmente, condenados por Alejandro VIII el 4 de agosto de 1690, envueltos por la elocuencia de Bossuet que los ha defendido, son de origen más lejano y más profundo.

Se han emitido sobre este asunto las más variadas opiniones; el historiador Ch. Babut lo hace remontar al siglo V (4), mientras que Haller en su *Papsttum und Kirchenreform* (t. I, 1903), lo sitúa en el siglo XV al amparo del Gran Cisma de Occidente. Es preciso extenderse un poco sobre este nombre: si se llama galicana a toda la tendencia que limita las intervenciones de la Santa Sede en la administración

---

(1) DERAMECOURT: *Le Clerge d'Arras pendant la Révolution*, I, pág. 286.

(2) DOM PIOLIN: *Histoire du diocèse du Man pendant la Révolution*, I, pág. 6.

(3) SAUZAY: *Histoire de la persécution religieuse dans le département du Doubs de 1789 à 1801*, I, pág. 12. Cfr. las obras de G. BORD (*La conspiration révolutionnaire de 1789*), de DESCHAMPS-JOANNET, COCHIN, BARRUEL, TALMEYR, que son clásicas en lo que atañe al papel de las logias masónicas en la preparación y el desarrollo de la Revolución francesa.

(4) E. CH. BABUT: *Le Concile de Turin*, P. 1904, pág. 211.

de una iglesia local, es evidente entonces que es muy antiguo; en este caso los obispos africanos en el siglo III, fueron galicanos. En efecto, según el sabio decano de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Strasburgo, M. Víctor Martín, el galicanismo implica esta idea de resistencia a la injerencia de la Santa Sede en los asuntos eclesiásticos del reino; por otra parte, supone la unión, la colaboración entre el clero y el rey; la limitación de estos cuidados a Francia, sin intención de proteger o de reformar la Iglesia universal; la pretensión de unirse a una tradición local, pronunciando siempre sus mantenedores frases llenas de franqueza y antiguas libertades. Los galicanos son católicos y pretenden seguir siéndolo aunque refrenando y controlando la acción de la Santa Sede en la Iglesia de Francia. M. Martín piensa que en el siglo XVI y a comienzos del XVII, en una época donde de todas partes afluía hacia Roma el oleaje del descontento, ellos sirvieron en Francia de válvula de seguridad y se puede afirmar sin gran riesgo de equivocación, que contribuyeron poderosamente a mantener al país lejos de los caminos de la Reforma.

El galicanismo propiamente dicho, implicando el acuerdo del rey y del clero al regular el funcionamiento de la vida eclesiástica en Francia, y teniendo al Papa a distancia, nació cerca de treinta años después del comienzo del Gran Cisma (1378), bajo el reinado de Carlos VI, exactamente durante el curso de los debates que prepararán la declaración de neutralidad del 25 de mayo de 1408. Se sabe que en esta época, la lucha por la tiara pontifical en Avignon y en Roma estaba en pleno auge; Benedicto XIII, Pedro de Luna, era el Papa de Avignon que los franceses tenían por legítimo; los Papas de Roma eran entonces Bonifacio IX (1389-1404), Inocencio VII (1404-1406) y Gregorio XII, elegido el 30 de noviembre de 1406.

Para comprender esta posición, es necesario recordar que el Rey de Francia no había dejado nunca de recurrir, en momento oportuno, a los prelados del reino. Sin duda, con los Capetos, la vieja tradición merovingia y carolingia se ha transformado; no se trata ya de concilios propiamente dichos, destinados a deliberar sobre cuestiones de creencia o de disciplina; todo lo que atañe al derecho público de la Iglesia, a su vida política, a sus relaciones con Roma, se discute en ellos extensamente. Desde los *concilium regium*, el rey de Francia se pone en contacto con el clero del reino; estos contactos se llaman *colloquium* (según Hincmar), *concilium*, *curia*, *conventus*, y tenían

lugar casi siempre en las fiestas de Navidad y de Pascuas ; se examinaban en ellos los asuntos interesantes de la Iglesia y del Estado. El episcopado francés tenía, pues, la costumbre de reunirse por orden del rey ; desde el siglo x deliberaba en su presencia o cerca de él. Mientras el Papado, en el momento del Gran Cisma, pierde influencia poco a poco, la Iglesia de Francia pedirá con naturalidad a su rey que él mismo la organice.

A esto se añadía la costumbre de la Iglesia francesa, de acudir a menudo al rey para el cuidado de sus intereses temporales ; estos bienes temporales, durante la vacante de las sedes, se encontraban bajo la dominación real ; el príncipe entregaba al nuevo elegido los bienes temporales de su obispado. Estando vacantes las sedes todas las rentas eclesiásticas caían «en manos del rey», éste se aprovechaba de ellas para inmiscuirse en los pormenores de la administración eclesiástica. El «derecho de regalía» ha sido siempre tradicional en el ejercicio del poder real ; este derecho de propietario eventual le llevaba a vigilar los dominios, ragulando las adquisiciones, autorizando las compras, defendiendo por medio de los «derechos de guarda» la propiedad eclesiástica, siempre «en manos del rey».

Unamos a esto la idea, ya señalada, del carácter religioso de la monarquía francesa ; la unción había marcado al rey con el sello divino, llenándolo de un carácter sagrado ; el arzobispo de Reims, Juan Jouvenel des Ursins, llama a Carlos VII «el primer personaje eclesiástico» de Francia, *le premier en vostre royaulme qui soit après le pape, le bras dextre de l'Eglise*. Se sabe la extraordinaria veneración que rodeaba a la «Ampolla Sagrada», cuya leyenda relata que en el bautismo de Clodoveo una paloma la había bajado del cielo en las manos de Saint Remy (mera leyenda, pues ni Clodoveo, ni los otros merovingios fueron sagrados ; el rito comienza desde Pipino el *Breve*). El monarca de Francia poseía, pues, un carácter sagrado, religioso ; comulgaba bajo las dos especies, le estaba permitido tocar los vasos sagrados ; quienquiera que rezase por él, ganaba indulgencias ; podía curar los tumores. San Luis «palpaba» cada día a los enfermos al salir de la misa ; Luis XI «palpaba» de la misma forma una vez por semana. Así confirmaba Dios la delegación de su poder por medio de un carisma excepcional que le servía de garantía.

Por todo lo que antecede puede verse que el galicanismo no ha sido fruto de una creación súbita y arbitraria ; una larga tradición le ha proporcionado los elementos esenciales y la idea de que el rey

debía disponer en los momentos críticos, de la suerte de la Iglesia nacional, había sido en todo tiempo familiar al clero. «La vieja costumbre de acudir de cuando en cuando a las prescripciones conciliares, afirmando que el Papa no tenía derecho a quebrantarlas, proporcionaba el arma quizá un poco mohosa y embotada, que se bastaba a sí mismo para bruñir y afilar», escribe Víctor Martín (I, p. 97). La extensión del Gran Cisma, los debates de los concilios de Constanza y sobre todo de Basilea ; la Pragmática Sanción de Bourges, los altercados a los cuales ésta dió lugar entre Francia y la Santa Sede, hasta el acuerdo de 1516, crearon las ideas de independencia de la Iglesia de Francia. Empecemos ahora a esbozar su historia.

La gran lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso (1296-1300), provocó un conflicto que estaba, en efecto, latente desde largo tiempo. Los Papas del siglo XIII luchaban para imponer, cada vez más, su ingerencia en la administración interior de las Iglesias nacionales, pero para ello necesitaban la ayuda del poder civil ; la curia romana, desde Inocencio III, manejaba constantemente la dignidad real francesa. El conflicto estalló cuando, olvidando las cláusulas de este compromiso tácito, Bonifacio VIII pensó, metiéndose en terreno vedado, en querer gobernar los negocios políticos, para beneficiar a la Iglesia de Francia, en nombre de una supremacía sobre la que se había guardado silencio de común acuerdo. Cuando Felipe el Hermoso, en 1294, estuvo en guerra con Inglaterra, hizo votar al clero un diezmo por dos años ; la Orden de Citeaux envió al Papa, en nombre de «todo el clero» una vehemente llamada. Bonifacio VIII respondió con la bula *Clericis laicos* ; el tono de ella era rotundo y conminatorio : exigía un permiso para toda petición de dinero y excomulgaba a los que impusieran por la fuerza contribuciones a las Iglesias. Felipe el Hermoso respondió en seguida, prohibiendo la salida de oro y de plata y la estancia en el reino a los extranjeros ; de esto resultaba que la misión de los legados se hacía imposible : los miembros de la curia tuvieron que pasar la frontera. El Papa hubo de retroceder ; una asamblea de prelados, en 1297, manifestó que la bula era «onerosa, pesada y muy perjudicial» ; ellos querían «defender el reino y la patria», pues si no defendían a su soberano, mal podían esperar, a su vez, ser defendidos por él ; deseaban que Su Santidad hallase el medio de devolver a la Iglesia galicana la paz y la caridad en unión de su rey. Añadamos las acusaciones de los Colonna contra Bonifacio VIII, su reputación—llevada a Francia por el carde-

nal Simon de Beaulieu—de ser un herético; el informe desfavorable dado por el abate de Saint-Médard, que fué enviado a Roma en 1295 en misión diplomática, sobre los «errores, horrores y herejías» de Bonifacio. Cuando Guillermo de Nogaret, más tarde, intente apoyarse en estos alegatos, se convencerá de que muchas gentes en Francia, comenzando por el rey, creen en ellos e incluso ponen en duda la legitimidad del Papa.

Los teólogos, con motivo de esta disputa, forjarán la teoría del poder real divino; nosotros debemos ver en esto los gérmenes de las futuras «libertades de la Iglesia galicana». Los concilios de 1396 y de 1398, pedidos con insistencia por la Universidad de París, hicieron triunfar la idea de que el Papa no es en manera alguna, en la Iglesia, un monarca absoluto; de que su poder no debe llegar a ser arbitrario, sino orientarse hacia un fin determinado bajo pena de perder toda legitimidad y fuerza. El Galicanismo ha dado un gran paso hacia delante. La afirmación de que el Papa nada puede contra los cánones de los concilios generales, recupera crédito y nueva fuerza y se impondrá en Francia hasta la caída del antiguo régimen. El concilio de 1406, igualmente solicitado por la Universidad de París, reforzó el galicanismo naciente y precisó sus formas. Por primera vez el clero de Francia reunido se volvió abiertamente hacia el rey para pedirle restablecer, *no obstante el Papa, contra el Papa,* las antiguas franquicias y liberarle de la fiscalización pontifical; concebía ciertamente, la idea de una Iglesia nacional libre, pero siempre en el seno del catolicismo; rechazaba el permitir concentrarse todo el gobierno eclesiástico en la curia papal, pero sin atentar contra la fe ni contra la tradición canónica.

Entre tanto, el Gran Cisma continuaba; el concilio de Pisa (1409) declaraba que Benedicto XIII y Gregorio XII eran «cismáticos, heréticos declarados y desviados de la Fe». Por último, el concilio de Constanza (1415-1416) pedía la dimisión de los tres Papas; la huída de Juan XXIII a Schaffhausen cerca del duque de Austria, provocó el famoso discurso de Gerson del 23 de febrero de 1415, que establecía que el casamiento de la Iglesia con el soberano Pontífice no era tan indisoluble que no admitiese el *libellum repudii.* Cuando el concilio decreta medidas concernientes al gobierno de la Iglesia, el Papa no debe estar tan por encima del derecho positivo como para poder revocarlas; el concilio no puede arrebatar al Papa la plenitud de potestad que Cristo le ha conferido, pero puede delimitarle su uso



Blaise Pascal, por Quesnel.



El Gran Arnauld, por Ph. de Champaigne.



La «Mère Angélique», por Ph. de Champaigne.



si *la edificación de la Iglesia* lo requiere, pues es con miras a ella para lo que ha sido instituído el poder papal. Si el concilio general escoge un camino para cortar el cisma y decide que el Papa debe aceptarlo, la obediencia es obligatoria en él (*Gersonii opera*, II, col. 201-206). Las ideas de Gerson que reciben consagración oficial por el concilio, llegarán a tener lejanas repercusiones (1). El canciller de París opinaba que el santo sínodo debía ordenar la celebración de los concilios generales con más frecuencia, o sea cada diez años, e imponer esta ley a los soberanos pontífices. Se sabe que Benedicto XIII fué irreducible hasta su muerte; pero al fin la Iglesia llegó a tener un Papa, Martín V, con el cual la división de la Cristiandad desapareció.

Se pensará, quizá, que nos hemos extendido mucho sobre esta época de la historia medieval del Papado: pero es que fué de capital importancia para la definición del Galicanismo en Francia. Si los ingleses, italianos y alemanes estaban de acuerdo sobre la doctrina sostenida por el inglés Occam y por los alemanes Conrad de Gelnhausen y Henri de Langenstein, el francés Gerson acabó de precisarla, afirmando con altivez que la comunidad de los fieles nunca ha tenido ni tiene el poder de organizarse por sí sola ni de crear una jerarquía; la Iglesia es una monarquía y no le está permitido tener otra constitución política. No cae, sin embargo, en el exceso del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, que diferencia en el Papa el cargo y la persona, haciendo intervenir la idea del *bonum commune* con la cual se confunde la voluntad de Cristo. Los otros países abandonarán poco a poco la doctrina del concilio de Constanza; Francia se mantendrá en ella en su totalidad, y en el siglo XVII, Pascal, en sus *Pensamientos* (Brunschvicg, p. 733, núm. 8.713) escribía: «A casi nadie más que a Francia le está permitido decir que el concilio está por encima del Papa». Bossuet consideraba esta doctrina en la *Déclaration* de 1682, como admitida oficialmente por la Iglesia galicana; se verá que Napoleón quiso reanudar la enseñanza obligatoria de la misma en todos los seminarios, y se escucharán, al fin, sus ecos debilitados en el último concilio del Vaticano de 1871.

Otra etapa importante del Galicanismo fué la *Pragmática Sanción* de Bourges de 1438; este viejo término medieval tiene diversas de-

(1) Las doctrinas conciliares de Basilea y de Constanza fueron condenadas por los cánones del concilio de Letrán de 1512 a 1517.

finiciones, según los historiadores; unos (como Dupuy) ven en él «una constitución redactada por deliberación del consejo sobre lo que es el reglamento ajeno»; otros (como Moreri) piensan que esta frase se refiere a «las disposiciones que tratan de los grandes negocios del Estado o de la Iglesia»; Isambert hace notar que se trata de «una constitución redactada a consecuencia de una deliberación cuya soberana autoridad no toma iniciativas pero las aprueba». Se trata de una disposición redactada en 1438 al final de largas deliberaciones, donde intervienen sabios jurisconsultos y donde el rey presta fuerza legal a ciertas disposiciones aunque no emanen de él. Esta asamblea se celebró en Bourges, bajo la dirección de Carlos VII que quería prohibir a los prelados franceses trasladarse a Ferrara, invitados por Eugenio IV; el concilio de Basilea hacía saber que el rey se oponía al traslado del concilio de Basilea a Ferrara, pues temía los «escándalos» que no dejarían de surgir si se veían representantes del reino en las dos asambleas. Quería, pues, tomar consejo del Clero. El resultado de esta asamblea fué la *Pragmatique Sanction de Bourges*, que el 7 de julio de 1438 sanciona los veintitrés decretos de reforma elaborados por el concilio de Basilea con algunos retoques; el rey lo impone sin demora «a la práctica del reino»; un año después, el 17 de octubre de 1439 el concilio, habiendo examinado el texto de Bourges, lo aprueba y une al texto de la *Pragmática Sanción* la bula de plomo del concilio de Basilea. Este documento se convirtió de hecho en la carta del Galicanismo; que la práctica no se haya conformado apenas con ella, que los intereses de la política real la hayan llevado casi en seguida al fracaso, todo el mundo lo sabe. Pero el principio que la ha inspirado, es decir que «en Francia la potencia absoluta e ilimitada del Papa no ha llegado a tener lugar» ha subsistido; esta potestad del Papa está mantenida en los límites de la legislación conciliar, y atañe al rey y a la Iglesia galicana el vigilarla de conformidad y de imponerle el respeto. Las libertades de la Iglesia galicana se realizan por un derecho local, exclusivamente francés; los galicanos no rehusarán al Papa el ejercicio de su autoridad, instituída por Dios, pero impedirán lo que llaman las «usurpaciones». Su fe es la de la Iglesia católica, es decir universal y romana, y nunca intentarán constituirse, como la Iglesia anglicana, en Iglesia separada de Roma. Es preciso observar aquí lo que ya hemos señalado anteriormente: este nuevo régimen evita a la Monarquía francesa la tentación de adherirse a la Reforma para apoderarse de las riquezas

de la Iglesia, ya que un tratado le permitirá dar la posesión y los beneficios a las personas elegidas.

El concilio de Trento, de 1545 a 1563, reorganizó la Iglesia y devolvió al soberano Pontífice su poder espiritual perdido desde el Gran Cisma, abriendo los caminos a la proclamación de su infalibilidad, que tendrá lugar tres siglos más tarde. El clero francés no quiso exaltar la autoridad pontifical; fiel a las tesis de los concilios de Constanza y Basilea, no reconoció al soberano Pontífice más que «la dignidad suprema de la sede apostólica».

Esta doctrina de las libertades de la Iglesia galicana se concretó en un conjunto de máximas seguidas ordinariamente por Francia en sus relaciones con la Santa Sede (1). Fué enseñada oficialmente en la Sorbona y ardientemente defendida por el Parlamento. En efecto, desde el punto de vista histórico, es preciso distinguir: un *Galicanismo político*, que aspiraba a limitar el poder de la Iglesia en beneficio del poder del Estado; Luis XIV (asuntos de la guardia corsa en 1662, de las regalías en 1673, de los cuatro artículos de Bossuet en 1682) quería que la creencia en la infalibilidad del Papa desapareciera en Francia. Sabido es que fué secretamente excomulgado por Inocencio XI (carta del 18 de noviembre de 1687) y que abandonó en 1693 su famoso edicto de 1682 que, sin embargo, subsistió como programa político, aunque desapareció como credo oficial. Hay que distinguir, en segundo lugar, un *Galicanismo eclesiástico*, que procuró limitar el poder del Papado en favor de los obispos, de clero, y, en ciertos teólogos extremistas, incluso en favor de la corporación de los fieles. Este Galicanismo fué primeramente «episcopalista», con Juan Gerson (y respondía a un estado pasajero de la Iglesia, según hemos visto); luego «presbiteriano», con Edmundo Richer, y, por último, «multitudinario», con Marco Antonio de Dominis. Es preciso distinguir, finalmente, un *Galicanismo parlamentario*, que sistematizó las teorías y las doctrinas del Galicanismo político y ejerció, en los siglos XII y XIII, una influencia profunda (2); semejante estado de

(1) DUBRUEL: *L'excommunication de Louis XVI*, en «Les Etudes», 5 de diciembre de 1923, págs. 608-635.

(2) Una de las últimas manifestaciones del Galicanismo fué la célebre obra de Mons. D. FRAYSSINCUS, obispo de Hermópolis: *Principes de l'Eglise gallicane*, País, 1826 (3.ª edic.); allí se lee esta frase sorprendente: «Nous refusons non seulement au pape, mais à l'Eglise universelle, aux conciles oecuméniques, le pouvoir de déposséder un souverain, sous quelque prétexte que ce soit, fût-il

ánimo se convirtió en Francia en una temible oposición al Papado. Los doctores galicanos más célebres fueron el P. Richer, los PP. Semault y Lejeune, Launoy, Pedro de Marca y Bossuet, que condensó la teoría de las «libertades galicanas» en los cuatro artículos de la famosa *Declaración de la Asamblea del Clero de Francia* (1862), cuando el conflicto con Roma a causa de las regalías.

Esta declaración, redactada por Bossuet, fué adoptada por la Asamblea del clero francés; en esencia se afirmaba lo siguiente:

1. En materia temporal el Papa no ha recibido potestad alguna sobre el Rey (art. 1.º).

2. La Sede apostólica y los sucesores de Pedro tienen la plenitud de la potestad sobre las cosas espirituales, pero de tal suerte que están vigentes los decretos del Concilio de Constanza, confirmados por el uso de toda la Iglesia y custodiados por la Iglesia de Francia (art. 2.º).

3. Por tanto, el ejercicio de la potestad apostólica ha de ser moderado por las reglas, costumbres e instituciones recibidas por la Iglesia de Francia.

4. En las cuestiones de fe el Papa lleva la parte principal, y sus decretos conciernen a todas las Iglesias, pero su juicio no es irreformable, si no se le añade el consentimiento de la Iglesia universal.

Inocencio XI protestó, pero no llegó a condenar formalmente los Cuatro Artículos. En 1693, los obispos de Francia, a petición de Inocencio XII y con la aprobación de Luis XIV, desautorizaron aquellas proposiciones; pero esto no evitó que siguiera muy difundida por Francia la idea de una Iglesia nacional, parte integrante de la Iglesia universal, con sus principios peculiares y su tradición propia (1).

---

tyran, hérétique, persécuteur, impie» (pág. 71). Esto equivalía, verdaderamente, a entregar la conciencia de los cristianos al arbitrio del poder civil, era sumarse al antiguo grito de los judíos: *Non habemus regem, nisi Caesarem*!

(1) El mejor teórico del Galicanismo, Pedro Pithou (*Les libertés de l'Eglise gallicane*), resumiendo su doctrina, escribe que todas las libertades de la Iglesia galicana procedían de dos principios: «Que les Papes ne peuvent rien commander ny ordonner, soit en général ou en particulier de ce que concerne les choses temporelles ès pays et terres de l'obéyssance et souveraineté du Roy très-chrestien; et s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les sujets du Roy, encores qu'ils fussent clercs, ne sont tenus leur obéyr pour ce regard» y «qu'encores que le Pape soit reconnu pour suzerain ès choses spirituelles: toutesfois en France, la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornée par les canons et règles des anciens Conciles de l'Eglise reçeus en ce Royaume».

El galicanismo político encontró un apoyo muy decidido en el jansenismo e inspiró en 1790, durante la Revolución, la «Constitución Civil del Clero», que estudiaremos más adelante. En el siglo XIX, los «ultramontanos» J. de Maistre, Lamennais y Louis Veuillot lucharon contra este movimiento, que fué desapareciendo poco a poco desde 1815 a 1840. Hemos dicho que el Concilio Vaticano, en 1870, asestó un golpe mortal al galicanismo teológico. Esto no quita para que todavía en el siglo XX se encuentren en Francia huellas del galicanismo en el modo de llevar el alzacuello ciertos miembos del clero y en la pronunciación «a la francesa» del latín litúrgico; huellas que sólo muy recientemente han desaparecido.

La segunda corriente de pensamiento que dominó por entonces en la Iglesia de Francia fué el jansenismo, que, igual que el galicanismo, fué una doctrina religiosa, una moral y un partido político. Conocido es su origen: nació en 1640 con un libro titulado *Augustinus*, obra de Jensenio (1), que estudiaba en él la cuestión de las relaciones entre la gracia y la libertad humana. Como Lutero, afirmaba que el hombre caído no puede, por sus propias fuerzas, hacer nada bueno, ni siquiera en el orden natural. En efecto, según Jansenio, la voluntad humana nunca tiene libertad interna, porque está sometida, unas veces a la concupiscencia, otras a la gracia; la libertad del hombre consiste simplemente en la total ausencia de coacción externa. Dios nos rehusa a veces su gracia y deja obrar a la concupiscencia, que nos arrastra al mal. La gracia esencial es la gracia *eficaz*, a la que no se

(1) Cornelio Jansen, llamado Jansenius, obispo de Ypres, nació en las cercanías de Leerdam, en la aldea de Acquois (Países Bajos), en 1585, y murió de la peste, en Ypres, el año 1638. Estudió en la Universidad de Lovaina, donde tomó el nombre de Jansen (hijo de Juan); tuvo por maestro a un teólogo partidario secreto de Bayo, Jaime Janson, de Amsterdam. Bayo (Miguel de Bay) fué un teólogo que nació en el Hainaut el año 1513 y murió en 1589; fué profesor de Sagrada Escritura y canciller de la Universidad de Lovaina. Tuvo muchos discípulos; sus doctrinas sobre la gracia fueron condenadas, en 1567, por el Papa Pío V en la bula *Ex omnibus afflictionibus*, y, en 1579, por Gregorio XIII en la bula *Provisionis nostrae*; este último Papa consiguió la total sumisión de Bayo antes de su muerte. Jansenio, después de Bayo y junto con el abate de Saint-Cyran, buscó en San Agustín y los antiguos Padres la «pureza primitiva» de la Iglesia. El título de su obra es *Augustinus, seu doctrina Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses*.



puede resistir ni se la puede procurar con actos. Esta gracia no se otorga a todos los hombres y no hay salvación sin ella.

Un discípulo de Jansenio, Duvergier de Hauranne, abate de Saint-Cyran, introdujo esta doctrina en el círculo intelectual que se agrupaba en la abadía de Port-Royal-des-Champs. Tratábase de un convento de monjas fundado en 1204, cerca de Chevreuse, en los alrededores de París, y que pertenecía a la Orden de los Cistercienses. En 1608, Angélica Arnauld d'Andilly, descendiente de una antigua familia de parlamentarios y abogados, la mayoría de los cuales había sido calvinista, reformó dicho convento; el abate de Saint-Cyran había entrado en él como director espiritual. El convento se convirtió muy pronto en centro intelectual y espiritual de una escuela o, mejor, de una secta, dirigida por los que fueron llamados los «Solitarios» (los Arnauld, Lancelot, Antoine Le Maître, Singlin, Hamon). Las almas de Port-Royal se consideraban mensajeras predestinadas de cierta doctrina sobre la Gracia (1). Port-Royal parecía la primitiva Iglesia restaurada, el arca donde se conservaba el espíritu de la «Iglesia antigua». Los «Solitarios», los «fugitivos del mundo»», los magistrados De Gue de Bagnols y Maiguart de Bermières, convertidos en simples frailes mendicantes y Baudri de Saint-Gilles d'Asson, convertido en carpintero, levantaron gran polvareda en París y en el mundo del siglo XVII.

El *Augustinus* tuvo mucho éxito en Francia (1640); Urbano VIII condenó estas doctrinas en su bula *In eminenti* (1641). La Sorbona se ocupó de la cuestión estudiando las cinco proposiciones extraídas del libro y presentadas al examen de la Facultad de Teología en 1649 por Nicolás Cornet. Condenados en 1645, los jansenistas apelaron al Parlamento. Inocencio X, a petición de ochenta y cinco obispos franceses, condenó a su vez las cinco proposiciones. Pero todo fué en vano; Francia se dividió en dos bandos: los *jansenistas*, sostenidos por la mayor parte del Parlamento, antirromano y galicano, que

(1) La doctrina del abate de Saint-Cyran era desesperante: Creencia en la predestinación, en el «pequeño número de los elegidos», moral inhumana por su austeridad, liturgia severa y sin esplendor; una especie de semiprotestantismo, como ha dicho Jean Laporte (*Doctrine de Port-Royal*). El conocido autor Sainte-Beuve ha descrito a Saint-Cyran, de acuerdo con el famoso retrato de Felipe de Champagne: «Semblante totalmente introvertido, reconcentrado, complicado y surcado por mil arrugas; una de esas frentes desiguales y llenas de surcos, que no encuentran su belleza más que al tornarse viejas.»

aprovechaba así la ocasión de manifestarse contra el «ultramontanismo» y de hacer constar su oposición política en nombre de sus principios galicanos; los jansenistas encontraron también apoyo en el Oratorio, entre los doctrinarios y en algunos dominicos. Frente a los jansenistas se alzaron los *jesuitas,* que, con los sulpicianos, defendían la doctrina tradicional de la Iglesia; el P. Dionisio Peteau, S. J., pudo fácilmente demostrar los errores jansenistas en su obra *De la Pénitence publique.* El clero francés, a pesar de ser galicano, sa hallaba profundamente dividido; conocido es el escándalo político-religioso que suscitaron las *Provinciales,* de Blas Pascal (1656).

Clemente IX, en 1699, con el fin de apaciguar los espíritus, suavizó la primitiva fórmula de retractación que debían firmar los recalcitrantes y que había sido aprobada por la asamblea general del clero en 1656 («Paz Clementina»); pero la violencia de las nuevas obras del oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719), que, al morir el «Gran Arnauld», había asumido la dirección de la secta jansenista, hizo renacer la división entre los católicos franceses. Fué entonces cuando Clemente IX, en 1705, condenó el jansenismo en su bula *Vinean Domini,* que fué recibida en Francia con una sumisión total excepto por las religiosas y el grupo de Port-Royal, obstinado en el error. La Orden fué disuelta y dispersada, y el rey hizo demoler los edificios (1706-1712). En 1713, la bula *Unigenitus* precisó la condena formal del jansenismo por la Santa Sede. El Parlamento francés resistió al Papa y al rey; pero entonces ya no se trataba de una querella teológica, sino de oposición política. En efecto, a pesar de los famosos «milagros» sobre la tumba del diácono jansenista Pâris, en el cementerio de San Medardo (1727), el partido jansenista se fué extinguiendo poco a poco en Francia en cuanto secta organizada; sabido es que en Holanda subsiste una iglesia jansenista, la de los «Viejos Católicos» (Iglesia Vieja Católica de Holanda).

Contra el jansenismo se habían enfrentado la monarquía, el Papado y una gran parte de la Iglesia galicana; estaba, pues, destinado al fracaso. El Parlamento había intentado valerse de este arma contra el rey; Luis XV le había combatido mandando al exilio a los parlamentarios del bando opuesto. Pero el Parlamento abrió un nuevo frente en un terreno más favorable: el de la lucha contra la Compañía de Jesus, defensora de excepcional calidad de las doctrinas romanas llamadas «ultramontanas». Combatiendo a los jansenistas, la Compañía de Jesús

haba recibido golpes muy duros por las *Provinciales* de Pascal; en el momento en que estaba llevando a cabo un proceso contra un Jesuíta que había perdido un millón de libras en la Martinica en operaciones comerciales, tuvo la imprudencia de publicar sus «Constituciones». El Parlamento se apresuró a declararlas contrarias a las leyes del reino porque obligaban a los miembros de la Compañía a obedecer sin reserva al Papa. Durante el proceso así sostenido, el Rey tomó el partido del Parlamento, y, en 1764, expulsa a los jesuítas de Francia. La Iglesia perdió de esta forma una fuerza preciosa; el odio y el desprecio aislaban a un Papado impotente para combatir los abusos del alto clero. Por otra parte, una fuerza poderosa, positiva, minaba los fundamentos de un régimen envejecido y fatigado; «nuevas ideas» circulaban por doquier, envenenando el clero y los medios tradicionalistas; estudiémoslas ahora.

LAS «IDEAS NUEVAS» DEL SIGLO XVIII FRANCÉS.

«Filosofar, explica Mme. de Lambert, es restituir a la razón toda su dignidad y hacerle recuperar sus derechos; volver a traer cada cosa a sus principios propios y sacudir el yugo de la opinión y de la autoridad.» He aquí lo que es propio al «espíritu nuevo» del siglo XVIII; con Andrés Latreille distinguiremos cuatro etapas de asalto contra los principios tradicionales del antiguo régimen francés.

Se presenta, en primer lugar, el trabajo puramente intelectual de algunos «filósofos»; ya, durante el «Gran Siglo», se podía notar en La Bruyère, por ejemplo, amargos rencores contra la insolencia de los grandes señores y la codicia de los financieros; Vauban y Boisguilbert discutían sobre finanzas; pero ni a los unos ni a los otros se les había ocurrido discutir la autoridad real. Algunas novelas, la *Utopie* de Thomas Morus, los relatos de viajes imaginarios de Claude Gilbert (1700), de Lesconel (1703), de Tyssot de Patot (1710), muestran reinados imaginarios gobernados por políticos muy audaces; la propiedad en ellos es desconocida, «todo es de todos»; son éstos, juegos del espíritu, divertimientos de salón que tienen poca importancia todavía. La idea del «pacto social» del monarca mandatario vuelve a encontrarse, ciertamente, en Locke, Jurieu y algunos polemistas protestantes, pero se trata sólo de opiniones aisladas. Se va adquiriendo, sin embargo, la costumbre de pensar que la política



El labrador, agobiado por los impuestos; este grabado popular alude a la opresión del «Tiers-Etat» por las dos clases privilegiadas.

no es un campo reservado, que se puede discutir sobre el gobierno y sobre el Estado, que la razón es la que manda, critica y dispone el último resorte.

Pero desde la Reforma, las creencias tradicionales son ya objeto de duros ataques. Si el temor a la Policía y a las penas con que se castiga a los que atentan contra la política de los gobiernos, ha impedido durante mucho tiempo las críticas al Estado, tales temores no existen para la religión. Bayle será, en esta época, uno de los guías; su *Dictionnaire historique et critique* (1697, completado en la edición de 1720) fué una mina casi inagotable de donde los ataques contra el catolicismo sacaron muy a menudo sus argumentos y hallaron sus armas; este erudito amontona hechos, ideas, citas. Lanson dirá de esta obra que «no tiene sistema, que evita las teorías. El método del autor—dice—es alegar razones en pro y en contra de las opiniones recibidas; no es culpa suya que las razones en contra se apoderen generalmente de él, y de que leyéndole se vea uno conducido hacia los heréticos.» Este *Dictionnaire* se encuentra en casi todas las bibliotecas catalogadas de la época. Citemos también las obras de Saint-Evremont, de Fontenelle, de Toland, de Spinoza. Se hace con esto patente, ya que existe una «religión natural» revelada por la conciencia a todos los hombres capaces de reflexionar, que no necesita de teólogos, de universidades, de milagros ni de textos sagrados; nace así el *deísmo,* con creencia en Dios todavía en Locke o en Bayle, pero que es ya incredulidad disfrazada en Fontenelle, Saint-Evremont, Boulainvillier y Marana, que niegan el infierno, los milagros, la autoridad del Papa, las tradiciones «imaginarias», la moral cristiana. En estos medios literarios se impone así la idea de una «moral natural», independiente y «muy superior» a la moral cristiana, común a todas las naciones; de ello resulta que la intolerancia y el fanatismo son crueles e inútiles. Los unos pedirán que las conciencias deben ser libres, los otros la libertad del culto y del pensamiento. Pero hasta 1750, todo esto es sólo labor de un círculo restringido; su acción es aún local y superficial; no cunde más que en los salones, en los centros privados, en las reuniones de pensadores.

La segunda ola parece surgir en 1750 con el grave ataque de la *Enciclopedia* cuyo primer volumen apareció en 1751 bajo forma de diccionario y acabó en 1772. Esta publicación fué, si no la causa esencial, al menos el indicio más estrepitoso del triunfo de los filósofos; ¿por qué razón? Por primera vez la *Enciclopedia* se presentaba

como un «diccionario razonado» destinado a hacer progresar la inteligencia; viene a ser un balance de los progresos realizados por el ideal realista. A la vez que critica la filosofía escolástica y los argumentos de autoridad, opone la «verdadera filosofía», el espíritu de examen, de observación, la experiencia que «somete a su imperio todos los objetos de su incumbencia; su tono es dominante y comienza a sacudir el yugo de la autoridad y del ejemplo». Es preciso, pues, tener cuidado con los censores del rey, que revisan los artículos concernientes a la fe; Alembert también hablará de «esta especie de semiataques, esta especie de guerra sorda» que es necesario sostener cuando se habita «en las vastas comarcas donde domina el error»; todo el mundo cree comprender, todos sonríen; Condorcet recuerda «los artículos disfrazados donde se pisotean los prejuicios religiosos». El método de la *Enciclopedia* estará, pues, bajo cada rúbrica (*Cristianismo, Celibato, Libertad de conciencia, Biblia, Cuaresma...*), y en todas se protestará de la absoluta sumisión de las decisiones de la Iglesia y del profundo respeto por la religión cristiana; se habla de «derribar el edificio fangoso, disipar un inútil montón de polvo volviendo de nuevo a los artículos donde principios sólidos sirven de base a las verdades comparadas», como dice el mismo texto. Las ironías, las insinuaciones, las críticas disfrazadas asestan terribles golpes a los tradicionales principios religiosos; en el plan político, la *Enciclopedia* es mucho más prudente; se contenta con hablar de los delitos del despotismo y de la necesidad del «déspota ilustrado»: «¡ Dichoso el Estado que tiene por rey a un filósofo, o que un filósofo sea su rey!».

La obra de Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (1748), provocó igualmente un intenso movimiento intelectual; la Sorbona empezó por censurarla; después cambió de opinión. Montesquieu, después del escándalo de las «Cartas persas» había comprendido que aún no era posible atacar directamente a la religión católica ni al orden político. Pero el veneno era activo y estaba introducido profundamente: el elogio de la Constitución inglesa, que destaca la remisión de la autoridad del rey a la de un Parlamento, una de cuyas Cámaras ya había sido elegida, era ya una insinuación. El autor se ve dominado por un odio violento hacia la intolerancia religiosa, hacia la Inquisición, hacia el despotismo; pero lo que ejerce mayor influencia en su obra es el poder con el cual Montesquieu derriba la fe mística francesa, la convicción de que la monarquía absoluta es voluntad de Dios. Todos

los antiguos respetos estaban amenazados y su libro iba a obrar profundamente sobre los espíritus de fines del siglo XVIII.

Los libros de Rousseau (el *rousseauisme* de 1750-1762) producen efectos igualmente poderosos; niegan los misterios de la revelación, de la divinidad de Jesucristo, las doctrinas «abominables» de la Iglesia católica predican «la religión del sacerdote saboyano, tan simple y tan pura, que enseña a temer a Dios y amar a los hombres»; volvemos a encontrarnos con este deísmo vago, sentimental y llorón, ya señalado anteriormente (1). Otro autor, brutal y cínico, consigue un nuevo éxito: La Mettrie afirma su materialismo y dice que «el cristianismo no ha hecho a los hombres más honrados». La ola se extiende, las ideas se infiltran ahora en zonas cada vez más extensas de Francia; los asuntos del clero también son interpretados. En 1757, la Academia francesa somete a concurso esta cuestión: «¿En qué consiste el espíritu filosófico?» El discurso premiado es el del P. Griffet; éste proclama naturalmente su respeto por la religión, pero el espíritu filosófico que él describe es el de la «libertad y osadía de Pensar, esta noble independencia de las ideas vulgares» (2); cada vez más nume-

(1) No olvidemos, sin embargo, que el *Contrato social* de Rousseau no fué, en su origen, un ataque sistemático contra los sistemas legitimistas que dominaban entonces a Europa; fué en sus comienzos el libelo de un ginebrino contra la política local de su ciudad. En su sexta *Carta escrita desde la montaña* este autor nos explica que escribiendo el *Contrato social* no pensó en Francia ni en Europa, sino en Ginebra, en las luchas feroces entre los barrios de Saint-Pierre y de Saint Gervais, entre los dos Consejos, el de las grandes familias y el Consejo general. El pueblo soberano del *Contrato* es simplemente el Consejo general de Ginebra, y Rousseau intenta sencillamente justificar las reivindicaciones de su clase y de su ambiente contra las usurpaciones de la rica oligarquía ginebrina de la calle de los Granges. De lo particular se desliza a lo general; del libelo, local, al tratado filosófico.

(2) Se sabe que Rousseau es autor del famoso *Contrato social,* y se ha dicho a menudo que este texto pretendió ensalzar la libertad de los individuos. Por el contrario, implica la alienación de los derechos de cada uno en favor de la colectividad, la subordinación de los contratantes a la «voluntad general». Esta no es la voluntad del mayor número, es la que se expresa por boca de los ciudadanos más virtuosos e instruídos. Es, en suma, la conformidad a un sistema filosófico que por medio de discusiones y de votos se establece poco a poco en la sociedad. Ser libre es, pues, obedecer al Estado, que representa la mejor parte de cada ciudadano; y la «voluntad general» está encarnada, de hecho, en estrechos marcos, en el pequeño rebaño de fieles, cuyo moderno nombre es *el Partido.* Frente a esta armazón, frente a este grupo privilegiado, está la mayoría de la nación, compuesta de reaccionarios, heréticos y usurpadores.

rosos son los que tratan de «conciliar», de pensar a la vez como cristianos y como filósofos, por ejemplo, el abate Trublet, casi ateo; el abate Coyer, que hace filosofía. Se organiza una moral fervorosa fuera de todo dogma religioso; el abate de Mably suprime toda revelación, el P. Collet busca una moral sin religión. Después de 1770, se enseñará una moral «de ciudadano», una moral patriótica, apoyada en la tolerancia; el abate Yvon y el abate Tailhé atacan la intolerancia «esta furia destructora de los Estados».

La tercera etapa se concreta con los trabajos de Voltaire; es cuando se origina guerra abierta contra «el Infame»; su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* es de gran novedad; acusa en él la alianza disimulada o reconocida y siempre implacable de los reyes-tiranos con los sacerdotes-tiranos; se respira en él un odio profundo, razonado, del cristianismo. Su colaboración en la *Enciclopedia* tiene considerable éxito; en ella se dan plenamente la fuerza, el espíritu, la claridad de su estilo; ha empezado por agradar para llegar a convencer. Sus *Cuentos filosóficos* son textos llenos de ironía sobre las «estúpidas» querellas teológicas, sobre la «imbécil arrogancia» de los doctores de la Sorbona, sobre el espíritu de fanatismo, sobre el desprecio de los dogmas. *Candide* y *l'Ingénu* representan la sátira de toda la máquina política del antiguo régimen, de la religión y de sus ministros. El triunfo de Voltaire fué el triunfo de la «filosofía»; con la obra de este escritor puede decirse que se ha logrado la sacudida definitiva. Los libros de Rousseau, por su parte, hicieron creer que «los hombres no eran malos por naturaleza, sino solamente corrompidos y miserables; que poseían impulsos de generosidad y de amor capaces de oponerse a los de crueldad y egoísmo, y que el día en que una profunda reforma político-social suprima las miserias y las causas de corrupción, nada será más fácil que fundar, sobre estas fuerzas bienhechoras, una moral laica o al menos libre de las religiones dogmáticas, una fraternidad», escribe Daniel Mornet (p. 137). El *Contrato social* fué el manual de la democracia, del Jacobismo; puede decirse que todavía lo es.

La cuarta etapa comienza hacia 1770; la incredulidad es profunda en los medios intelectuales y religiosos; la impiedad y la indiferencia se han extendido por los medios aristocráticos y filosóficos franceses. La Duquesa de Mazarín, en el instante de morir, rechaza los sacramentos; cuando la madre de Mlle. Dillon está en la agonía, nadie habla de sacramentos; esto sucede, sin embargo, en casa de un

arzobispo, pero «todas las reglas de la religión son en ella violadas a diario». La indiferencia es absoluta; Mme. du Deffand, en 1770, habla de la toma de hábito de Mme. Luise, «en la cual se encogen de hombros y se lamentan de la debilidad de espíritu». Ciertos predicadores, dice Bachaumont, ya no hacen el signo de la cruz y suprimen toda clase de oraciones «predicando a lo griego». El abate Millot dice, hablando de sí mismo, que predicaba «para cristianos instruídos y razonables»; añade que la teoría es «absurda y feroz». El abate Bergier es amigo del ateo d'Holbach y del deísta Diderot. Se acusa a Voltaire de ser «beato»; d'Argenons, en 1756, hace constar que jamás se han visto en carnaval tantas máscaras imitando los hábitos eclesiásticos, tantos disfraces de monjes y de religiosos. Las comuniones disminuyen considerablemente; en 1766 se escribe a Voltaire, en tono triunfal, que no hay ningún fiel asistiendo al culto el día de Santa Genoveva, patrona de París. La desaparición de la moral cristiana multiplica los escándalos, las fiestas, el juego, el lujo. Las universidades son ateas; en Toulouse, el abate Audra es amigo de Voltaire, y todo el Parlamento acude a sus lecciones. París se hace notable—si se leen las *Memorias* de esta época—en clérigos galantes, escépticos y, sobre todo, notoriamente impíos. Los libros de Rousseau, de Restif de la Bretonne, de Arras, circulan por los seminarios.

La polémica de la Iglesia contra los filósofos era violenta, encarnizada y paciente; el estudio de M. Albert Monod enumera unas novecientas obras, entre 1715 y 1789, destinadas a la defensa del cristianismo. La batalla se pone al rojo vivo; aparecen impugnaciones de Diderot, de Helvetius, de Rousseau. Fréron, tantas veces combatido por Voltaire, revela entonces su talento; Palissot ataca violentamente a los filósofos; Collé y Mme. de Genlis defienden las ideas tradicionales. La batalla es durante mucho tiempo teológica y racionalista; pero el lector ya no es el francés del siglo XVII, que se apasionaba por las *Provinciales* de Pascal o los escritos jansenistas; la teología no le interesa ya. Los libros de los filósofos hablan de hechos, sentido común, sentimiento, sensibilidad. Son irónicos, bien hechos, perfectamente escritos; la literatura católica se limitaba al escolasticismo, tratando de la «mayor» y la «menor», ¿qué podían hacer contra los artículos espirituales de la *Enciclopedia*? Los filósofos se inquietaban a veces, no obstante, del poder que suponía para la polémica católica abusar de vez en cuando de las armas de la autoridad. Soret escribía (*Essai sur les moeurs*, 1756): «Se cuelga a los ladrones, se destruye

a los asesinos, ¿ por qué no se descuartiza, con mayor motivo, al autor de un libro impío?» ; entonces era ocasión para los filósofos, de presumir de mártires valerosos.

Es preciso subrayar, por otro lado, el número aún muy grande, de personas que se mantenían fieles a la fe de sus antepasados ; las tradiciones monárquicas y católicas estaban profundamente arraigadas, pero las más de las veces se trataba de costumbres y no de fe convencida y de acción. En 1770, los obispos reunidos en París publican una *Advertencia sobre los peligros de la incredulidad,* y la envían a todas las diócesis ; la opinión de los católicos no era indiferente, pero ya hemos visto las imperfecciones que la corroían. Además, nos hallamos aquí, como durante toda la historia de la Revolución, ante el fenómeno bien conocido de las minorías en función. La religión está aún, dentro del pueblo, escondida bajo formas groseras e ignorantes : devociones ruidosas y pueriles, tradiciones locales que dan lugar a las burlas de los «filósofos» y que parecen justificarlas. Los grandes señores son, en general, escépticos e indiferentes, liberales, descontentos. En vísperas de la Revolución, Duveyrier gritará que «la irreligión invade todos los espíritus ilustrados», y Ducis, hablando de París, declarará que «la religión está de tal forma estropeada en esta capital que nada es puro en las costumbres, y nada es noble en las opiniones». Se comenta las muertes sacrílegas de La Morlière y de La Condamine ; los suicidios de gentes hastiadas de la vida, el deísmo de Carnot. Thiébault desayuna un Viernes Santo en casa de Salafon, donde comen jamón porque «el Viernes Santo es el día del año en que el jamón está mejor». Un edicto de la Policía en 1782 renueva la prohibición de trabajar en domingo, haciendo constar los progresos de la impiedad. El número de las ordenaciones disminuye, y Bachaumont comprueba la disminución de las profesiones religiosas en 1783. En suma, hacia 1780 nace esta burguesía volteriana que subsistirá durante los siglos XIX y XX en Francia.

Dicha burguesía no lleva el propósito de preparar una Revolución ; solamente se deja ganar por las ideas liberales y el odio hacia el despotismo, apoyando al Parlamento porque cree que el buen corazón de los parlamentarios les permitirá defender la «libertad». Madame de Boufflers escribe que «ni la persona del rey, ni su trono, ni su familia inspiran la menor consideración, y esta forma de pensar se ha convertido en una especie de moda, de la cual se hace ostentación». La moda se ha enseñoreado de la filosofía y de las nuevas «Ideas» ;

se desea conocerlas, leerlas, practicarlas ; se las considera justas, persuasivas, juiciosas.

El clero de Francia, ya lo hemos visto, se ha dejado arrastrar por ellas ; algunos obispos son a la vez piadosos y filósofos ; el arzobispo de Burdeos, Mgr. de Cicé «habla de religión como Fenelon, y de libertad como Necker». El seminario de Saint-Sulpice se ha dejado influir por el ambiente : en él se lee a Buffon, Rousseau, Diderot, sin duda para refutar sus teorías, aunque estas refutaciones resultan, las más de las veces, demasiado flojas.

Se advierte claramente del estudio de estos diversos testimonios que el espíritu que preparó primero y exigió después una profunda reforma del Estado fué esencialmente un espíritu hostil a la religión. Hasta 1750 estos escritos fueron bastantes limitados y, sobre todo, bstante disimulados ; pero después de esta fecha, la política misma de la Iglesia es la que fué violentamente condenada, todas las ideas tradicionales las que fueron puestas en juego. La estrecha unión de la monarquía y de la Iglesia hizo que los ataques contra el fanatismo interesan igualmente al Estado. La incredulidad discutía los dogmas, los libros sagrados, los ritos, la historia de la Iglesia ; ella y la duda, se han apoderado de los espíritus ; la indiferencia penetró en la burguesía de la clase media y en los colegios, después de haber alcanzado a la nobleza ; una buena parte de Francia era impía, si no hostil, a la religión. Después de 1780, el mal está hecho ; la crítica corrosiva de las instituciones religiosas se extenderá también hacia la de las instituciones monárquicas y vendrá a enredarse en el camino de las reformas financieras ; se tropezará con uno de los principios esenciales de la antigua monarquía : el de las órdenes privilegiadas que estaban exentas de impuestos. El Estado, la mística monárquica, el respeto de la Consagración, el derecho divino, se esfuman ante las nuevas exigencias de la razón. Francia se ha dedicado a «pensar», a criticar, a querer comprender ; una curiosidad que no perdona nada, ni el trono, ni el altar, se ha apoderado de los espíritus. La Revolución no será, pues, un golpe de fuerza ante un país pasivo, sino un levantamiento general del país, que ve con naturalidad el cumplimiento de lo que piensa y desea desde hace veinte años.

La influencia de los grandes escritores del siglo XVIII ha sido intensa, pero es preciso hacer algunas gradaciones indispensables : Voltaire es el «rey» y Rousseau el «maestro», aunque no hayan inventado nada nuevo. Antes que ellos, escritores más oscuros, autores de tercer

orden, han expresado ya sus ideas, la refutación del cristianismo, las más atrevidas reformas políticas; los «maestros» de las Ideas del siglo XVIII fueron solamente estilistas incomparables que pusieron en lenguaje claro, en frases elegantes, lo que ya había sido expresado antes de ellos más o menos confidencialmente. Las ilusiones que participan, con toda la opinión francesa, están «en el aire», pululantes en todos los medios sociales. Como dice bien Daniel Mornet, «seguramente si sólo hubiese existido la inteligencia para amenazar al antiguo régimen, éste no hubiese corrido ningún riesgo. Pero esta inteligencia precisaba, para obrar, un punto de apoyo: la miseria del pueblo, el malestar político. Pero estas causas políticas no hubiesen bastado quizá a determinar, al menos tan rápidamente, la Revolución. Es la inteligencia la que ha abierto el camino, la que ha organizado las consecuencias, la que ha traído poco a poco los Estados Generales. Y es de los Estados Generales precisamente, sin que la inteligencia lo sospechara, de donde iba a salir la Revolución.»

Ahora bien, nosotros comprobamos que la Iglesia de Francia, si ha tenido excepciones muy honorables, reacciones que es preciso hacer resaltar, no ha estado en su conjunto a la altura de los acontecimientos. Ha sufrido la influencia de la corriente anticristiana que ha soplado sobre Francia y no ha comprendido el sentido de su misión, que era, a la vez, espiritual e intelectual. Demasiado atenta a sus intereses temporales, completamente enredada en las mallas del poder político, demasiado cómplice de las debilidades de la monarquía, se había convertido, en efecto, en un simple resorte del Estado. Minada por la frialdad jansenista, aislada de la Cristiandad y del manantial de vida que es la Santa Sede, por su galicanismo, la Iglesia de Francia había llegado a ser una fachada imponente y gloriosa tras la cual el templo amenazaba ruina. Si el cuerpo principal de la Iglesia galicana era todavía una fuerte unidad alrededor de la fe común, el ardor de conquista, la confianza en el porvenir estaban del lado de los que consiguieron acaparar el nombre de «filósofos». La Iglesia ha quedado reducida a la defensiva y a disputar sus antiguas posiciones. Cuando la tempestad venga a cernirse sobre ella, comenzará a disgregarse, a sufrir pasivamente los golpes que van a serle asestados, a dividirse, a oponerse en parte a la Santa Sede. La lenta descristianización de Francia va a comenzar.

Qué mejor conclusión a este capítulo que la de citar las claras palabras dirigidas por S. S. Pío XII a la nobleza de Roma, el 11 de




Alegoría de las tres Clases de la Sociedad francesa, en la cual se ve al «Tiers-Etat» soportando el peso de la nación.

enero de 1943, en cuya alocución, con sentido histórico extremadamente avisado, Su Santidad precisa, de manera concreta, las causas de la Revolución francesa: «Vanguardia de esta evolución fué la llamada Reforma protestante, en cuyas vicisitudes y guerras gran parte de la nobleza europea se separó de la Iglesia Católica y se apoderó de sus bienes. Pero la incredulidad se difundió propiamente, en el tiempo que precedió a la Revolución francesa. Los historiadores advierten que el ateísmo, bajo la apariencia de deísmo, se propagó entonces rápidamente en la alta sociedad de Francia y de otras partes. Creer en Dios, Creador y Redentor, había llegado a ser, en aquel mundo entregado a todos los placeres de los sentidos, una cosa casi ridícula e indigna de espíritus cultos y ávidos de novedad y de progreso. En la mayor parte de los salones de las más significadas y refinadas damas, donde se discutían los problemas más arduos de religión, de filosofía y de política, literatos y filósofos, fautores de doctrinas subversivas, eran considerados como el más bello y deseado ornato de aquellas mundanas reuniones. La impiedad estaba de moda en la alta nobleza, y los escritores más en boga por sus ataques contra la religión hubiesen sido menos audaces si no hubiesen logrado el aplauso y el estímulo de la sociedad más elegante. No es que la nobleza y los filósofos, todos, y de un modo directo, se propusieran como fin la descristianización de las masas, al contrario, la religión tenía que haber permanecido para el pueblo sencillo, como medio de gobierno en manos del Estado. Ellos, sin embargo, se sentían y estimaban superiores a la fe y a sus preceptos morales; política que bien pronto se mostró funesta y de cortos alcances, incluso para quien la considerase desde el punto de vista psicológico.» (S. S. Pío XII, *El mundo intelectual,* Acción Católica española, San Sebastián, 1945, páginas 188-189.)

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO PRIMERO

La bibliografía sobre la Iglesia francesa en vísperas de la Revolución es copiosa; las principales obras que merecen ser consultadas son: P. Kurth, *L'Eglise aux tournants de l'histoire,* Paris, 1905; Méric, *L'Ancien Clergé de France,* Paris, 1892; Wallon, *Le Clergé de 89; le pape, le roi, la nation; fin de l'ancien régime,* Paris, 1876; De Crousar-Cretet, *L'Eglise et l'Etat, ou les deux puissances au XVIIème. siècle* (1715-1789), Paris, 1893; F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*; André Latreille, *L'Eglise catholique et la Révolution française,* Ier. tome (*Pontificat de Pie VI et la crise française,* 1775-1799), Paris, 1946; C. Stryenski, *Le XVIII^o siècle,* Paris, 1947; Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* Paris, 1948.

Sobre la situación política, social y económica del antiguo régimen, las obras son innumerables; las más importantes son las siguientes: Aubertin, *L'esprit public au XVIII^o siècle,* Paris, 1873; A. Aulard, *La féodalité sous Louis XVI* (en «Etudes et leçons sur la Révolution française»), Paris, 1913; íd., *Le club des Jacobins sous la monarchie,* Paris, 1892; Babeau, *Les bourgeois d'autrefois,* Paris, 1886; Bonnassieux, *La question des grèves sous l'ancien régime. La grève de Lyon en 1744,* Paris, 1882; Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XIX^o siècle,* Paris, (s. d.); H. Carré, *La noblesse de France et l'opinion publique au XVIII^o siècle,* Paris, 1920; M. Kovalewski, *La France économique et sociale à la veille de la Révolution,* Paris, 1911; A. Lichtenverger, *Le socialisme au XVIII^o siècle,* Paris, 1895; Loutchisky, *La propriété paysanne en France à la veille de la Révolution,* Paris, 1912; M. Marion, *Les impôts directs sous l'ancien régime,* Paris, 1910; G. Martin, *Les associations ouvrières au XVIII^o siècle,* Paris, 1900; H. Monin, *L'état de Paris en 1789,* Paris, 1889; H. Sée, *Esquisse d'une histoire économique et sociale de la France,* Paris, 1929; Ch. Seignobos, *La réforme économique au XVIII^o siècle,* «Revue des Cours et Con-

ferences», Paris, 1897-1898; Th. Simar, *Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle,* Ac. royale de Belgique, 1922.

Sobre las «Ideas» del siglo XVIII y los movimientos intelectuales, aparte de las obras de los filósofos de este tiempo cuyo estudio es indispensable, la obra de importancia capital es Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (1715-1787, Paris, 1947), que contiene excelente bibliografía. Es preciso añadir a esto, como lectura indispensable: Aulard, *L'idée républicaine et démocratique avant 1789,* Paris, 1898; J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789,* Paris, 1913; J. Dedieu, *Histoire politique des protestants français* (1715-1794), Paris, 1925; B. Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIIIe siècle,* Paris, 1924; A. Feugère, *Un précurseur de la Révolution, l'abbé Raynal,* Angoulême, 1922; L. Fontaine, *Le théâtre et la philosophie au XVIIIe siècle,* Versailles, 1879; R. Hubert, *Les sciences sociales sans l'Encyclopédie,* Paris, 1923; G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française,* «Revue des Cours et Conférences», 1908-1910; V. Marcaggi, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789,* Paris, 1904; P. M. Mason, *La religion de J. J. Rousseau,* Paris, 1916; A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802,* Paris, 1916; M. Pellisson, *Les hommes de lettres au XVIIIe siècle,* Paris, 1911; Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution,* Paris, 1878; Mario Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle,* Paris, 1911; Ch. Seignobos, *Les antécédents de la Révolution française,* «Revue de Cours et Conférences».

Sobre el Galicanismo, la obra esencial sobre sus orígenes es la de Víctor Martín, *Les origines du Gallicanisme,* 2 vols., Paris, 1939; los mayores teóricos son: Charles du Molin (1500-66); Jacques Lechassier (1550-1625); Pierre Dupuy (1582-1651), autor del *Traité des droits et des libertés de l'Eglise gallicane* (1639); Pierre de Marca (1594-1662), autor del *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiae gallicanae* (1641). Las obras esenciales sobre esta materia son: J. B. Bossuet, *Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus,* Luxembourg, 1730; J. Longueval, *Histoire de l'Eglise gallicane,* Paris, 1821; A. M. J. Dupin, *Les libertés de l'Eglise gallicane,* Paris, 1824; J. de Maistre, *De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le souverain Pontife,* Lyon, 1854; J. A. At., *Histoire du droit canon gallican,* Paris, 1904; L. Serbat, *Les assemblées du clergé de France* (1561-1615), Paris, 1906; M. Dubruel y H.-X. Arquillère dans «Dictionnaire apolog.», II, Paris, 1911, pp. 193-273; M. Bubruel en «Diction. Théolog. cath.», VI, 1915, col. 1096-1137; E. Sevestre, *Les idées gallicanes*

*et royalistes du haut clergé à la fin de l'ancien régime,* Paris, 1917; V. Martin, *Le Gallicanisme et la réforme catholique,* Paris 1920; H. Leclercq, *Gallicana* (liturgie) dans «Dict. d'archéol. chrét.», VI, pp. 473-593.

Sobre el Jansenismo es preciso consultar Rapin, *Histoire générale du Jansenisme,* Paris, 1861; A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste jusqu'à nos jours,* Paris, 1922 (el autor era jansenista); H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* Paris, 1920, tomo V; Dall, *La Mére Angélique,* Paris, 1893; De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France* (1640-1649), Louvain, 1907; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* Paris, 1908, 3.ª ed.; Paquier, *Le Jansénisme, étude doctrinale,* Paris, 1909; B. Jungmann, *Jansenius, der jügere,* en «Kirchenlexicon», VI, pp. 1216-1236; J. Carreyre, *Jansénisme,* en el «Dict. de théol. cath.», VIII, Paris, 1924; J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal. I. Essai sur la formation et le développement de la doctrine-Saint Cyran. II. Les vérités de la grâce,* Paris, 1923; L. Séché, *Les derniers Jansénistes,* Paris, 1891; L. von Pastor, *Stori dei Papi,* XIII, Roma, 1932, pp. 644-711.

# CAPITULO II

## LA TORMENTA REVOLUCIONARIA

Los orígenes de la Revolución de 1789 son múltiples, complejos, y no forman en manera alguna ese «bloque» que algunos historiadores franceses de «izquierdas» han gustado a menudo describir; ya hemos insistido en el primer capítulo sobre las causas intelectuales y morales de esta Revolución, y hemos subrayado que estas causas espirituales no han podido desenvolverse sino a causa de haber encontrado un terreno social y económico favorable; no es posible explicarse la Revolución más que pensando en todos los abusos del estado social, en toda la organización política, en todas las instituciones de la época. Cournot la imaginaba bien cuando escribía en sus *Souvenirs*: «Todo en la Revolución de 1789 y en sus consecuencias inmediatas, está marcado con el sello de la necesidad. El viejo edificio, cuya caída estaba prevista desde mediados del siglo XVIII, debía crujir y desplomarse, de esto no hay duda» (pp. 243-244). Nosotros diremos algo de estas causas, aunque no sea más que para demostrar la complejidad del problema histórico aquí expuesto.

Ya hemos visto los privilegios exorbitantes del clero en materia de fiscalización (*dîme*, diezmos, exención de impuestos); la nobleza disponía siempre de derechos feudales que se explican perfectamente por los beneficios hechos en otro tiempo en la edificación de la pujanza real y en la protección de la tierra francesa, pero que habían acabado por convertirse en odiosos por su perpetuidad y por la carga que imponían al resto de la nación. Las mejoras feudales se llamaban *banvin*, *terrage*, *banalité*, *péage*, *cens*, *carpot*, *parcière*; estos

beneficios ya no correspondían a nada; los grandes señores propietarios no aparecían nunca por sus dominios; sus intendentes exprimían al pueblo, y éste murmuraba cada día más ante esta desigualdad del impuesto. La *taille* era el más insoportable de los impuestos directos —del cual estaban exentos los privilegiados—, y él solo se llevaba consigo más de la mitad de la renta; la nación estaba siempre «a merced de los impuestos». Un extranjero exclamaría después de un viaje por Francia: «¡Delirio de fiscalización!». Añadamos a esto los impuestos indirectos, las *aides, l'échelle,* la *gabelle,* que, además del diezmo que habían de pagar al clero y los derechos feudales que pagaban a los nobles, aplastaban literalmente al campesino. La población humilde de la ciudad se muere de hambre; campesinos y ciudadanos colman de maldiciones al régimen que los abruma, y, cuando puedan hacerlo, gritarán muy alto su miseria y su cólera. Francia está sumida en una completa anarquía financiera.

La Francia de 1789 presenta, pues, un aspecto social y económico lamentable: ciertas clases privilegiadas incapaces de defender sus privilegios, una nobleza debilitada y dividida, un clero escéptico y partido en dos, una burguesía que quiere la libertad y la igualdad, una plebe rural que quisiera ver suprimidos los privilegios y poseer las tierras, un gobierno desprovisto de toda política, sin fuerza, incapaz de jugar su natural papel de árbitro (1). La Revolución iba a llevarse a cabo: era fatal, necesaria.

---

(1) Fué ciertamente bajo Luis XVI cuando la administración real empezó a desorganizarse y a ser administrada por las clases aristocráticas en todas partes dentro de la economía ciudadana, organizada sólo a medias. El reinado de Luis XVI no era continuación del de Luis XV, sino contradictorio; a la monarquía administrativa, reformadora, progresista de Luis XIV y de Luis XV, Luis XVI y sus consejeros oponían una monarquía tradicional, conservadora, conforme a un arquetipo lejano e imaginario. Como explica Pierre Gaxotte en sus artículos relativos a *Essai sur la Révolution,* aparecidos en «La Revue des Deux-mondes» (junio 1950 ss.), «lo que los fenelonianos se proponían arrebatar al rey no lo devolverían a la nación; lo restituirían a los privilegiados... El reinado de Luis XVI es una reacción, y la reacción explica la revuelta». Se sabe que en cuatro años Necker pidió prestados más de 500 millones, sin que fuera previsto ningún ingreso en concepto de intereses.

Será preciso añadir aquí la lenta decadencia de las ideas y de los principios de legitimidad sobre los cuales estaba fundado el antiguo régimen; ya Inglaterra y su Parlamento, apoyado en una Carta, ofrecía el espectáculo de un principio aristo-monárquico controlado por los Comunes, poder dirigente nuevo, no hereditario, sino electivo, independiente de la Corona y de la aristocracia, limitando los dos poderes tradicionales; numerosos eran, en Europa, los que pen-

El error de los ministros de Luis XVI fué creer que no se trataba más que de una crisis financiera, cuando, por el contrario, se encontraban frente a la revolución; y en esta idea, Necker, el financiero genovés, que carecía, como el rey, de espíritu de decisión, convocó a los Estados Generales; esta decisión había sido discutida el 27 de diciembre de 1788 en el consejo del rey y finalmente aprobada, pero ni el rey ni Necker poseían aptitudes para enfrentarse con los acontecimientos que, a partir de la apertura de la reunión de los diputados, empezarían a desbordarse.

No haremos aquí la historia de la Revolución de 1789: nos es bien conocida. Por otra parte, la historia de la Iglesia galicana está ligada al desenvolvimiento de los acontecimientos políticos revolucionarios. Nosotros la estudiaremos, pues, desde este punto de vista.

### LA CAÍDA DE LA IGLESIA GALICANA.

La Revolución comenzó en Francia bajo una atmósfera de armonía entre la Iglesia y la Nación. Antes de reunirse la Asamblea de los Estados Generales, y a petición del gobierno real, cada Orden (1) estableció los llamados *Cahiers* de quejas; este trabajo se hacía en las diversas provincias, y, desde enero de 1789, el ambiente se volvió extremadamente agitado. Las memorias del tiempo nos describen estas asambleas a menudo rústicas, siempre pintorescas, de donde salieron quejas a veces muy sensatas, a veces muy ingenuas, a menudo burlescas, trágicas y ya inquietantes. Las asambleas de la Orden del Clero fueron generalmente tormentosas y plenas de amenazas; nosotros sabemos las razones de ello: el proletariado de los curas del campo se sublevaba contra el alto clero. En Mans, el bajo clero cortó cierto día la palabra al obispo; en Agen, expulsó a los canónigos; en Poitiers, el obispo fué sentado al extremo de un banco; en Angers,

---

saban que tal control podía resultar útil en adelante. En 1776, las colonias inglesas de América del Norte, creando una federación de repúblicas en las que, por primera vez, el principio hereditario era suprimido y reemplazado por el principio electivo y representativo, trastornaban las ideas que hasta entonces habían sido admitidas. Se veía a un gran Estado desarrollarse sin emperador, príncipes o nobles, y basarse en la igualdad absoluta de todos los ciudadanos.

(1) La nación francesa había sido dividida jurídicamente en tres «Ordenes»: la Nobleza, el Clero y el Tercer-Estado.

el prelado, ofendido, hubo de retirarse. De estas asambleas del clero salieron 208 curas, que van a representar un papel singular en la próxima asamblea revolucionaria.

Se sabe que las primeras batallas de la Asamblea de los Estados Generales en Versalles se declararon con ocasión del proceso de la deliberación; el Tercer Estado permaneció en la sala común exigiendo que las otras dos Ordenes viniesen a formar con él una asamblea única, sin distinción de privilegios. La atmósfera se agrió; fué el clero quien dió el primer paso. Mientras que cada Orden deliberaba en salas separadas, otras opiniones diferentes separaban al clero entre sí, cada vez más profundamente. El abate Grégoire reunía en su casa, por las noches, sesenta curas demócratas para preparar la futura ruptura de los dos cleros. El 13 de junio de 1789, el Tercer Estado vió avanzar por su sala algunos sacerdotes que gritaban: «Venimos, precedidos de la antorcha de la razón, conducidos por el amor del bien público y el grito de nuestra conciencia, a colocarnos al lado de nuestros conciudadanos y de nuestros hermanos». Este lenguaje ampuloso y sentimental indicaba, en efecto, un cambio importante: unidos, el Tercer Estado y el Clero podían oponerse victoriosamente a la Nobleza y entablar con audacia la defensa de sus derechos. Subrayemos que, en suma, la Revolución comenzó por el clero de Francia. El 17 del mismo mes, las dos Ordenes se unían en *Asamblea Nacional*. El 19 de junio, el resto del alto clero decidía, en contra de su gusto, la unión con el Tercer Estado en la Asamblea recientemente creada. Repitamos que el hecho inicial era importante: a los Estados Generales, consejo excepcional y respetuoso de la antigua monarquía absoluta, había sucedido una Asamblea Constituyente que, manifestando hallarse investida de un poder ilimitado, reclamaba el ejercicio de la soberanía. El rey se mantiene en silencio, renunciando a imponer nuevamente la unión a los Ordenes tradicionales de la Nación que acababan de separarse. Ya habían sido proferidas por la muchedumbre algunas amenazas contra el alto clero reticente; el arzobispo de París, Mgr. de Juigné, no había podido librarse, a pesar de su renombrada caridad, del griterío de la muchedumbre.

Se sabe que el 13 de julio de 1789, esta muchedumbre pariense se apoderó de la Bastilla, antigua prisión real defendida por noventa y cinco inválidos y treinta mercenarios suizos; enganchada en la punta de las lanzas, es paseada por París la cabeza de Launey, su go-



Talleyrand, obispo de Autun; grabado de Labayde (B. N. de París).



El «sans culotte» invoca al Ser Supremo.

bernador. Comienza a correr la sangre por las calles (1). En provincias ya se ven castillos ardiendo. La Asamblea, deseosa de aplacar al populacho, es víctima de una noble exaltación, y el 4 de agosto, en una histórica noche, los nobles ofrecen la supresión o rescate de los derechos feudales. El clero imita este movimiento; los prelados sacrifican sus derechos señoriales y ciertas exenciones del clero en materia de impuestos; los curas, la del diezmo. El arzobispo de París sugiere cantar un *Te Deum* en la capilla del castillo de Versalles; después, con la cabeza más despejada, se arrepentirá de tal actitud. El decreto del 11 de agosto ratificó todos estos hechos, declarando simplemente que «la Asamblea deberá proporcionar los medios necesarios para subvenir a otra cualquier forma a los gastos del culto divino, al sustentamiento de los ministros del altar, al consuelo de los pobres, a las reparaciones y reconstrucciones de las iglesias y presbiterios y a todos los establecimientos, seminarios, escuelas, colegios, hospitales, comunidades, etc., a la conservación de los cuales estaban destinados los diezmos». El programa era muy extenso; cómo fué ejecutado y mantenido también lo veremos. Cuando el abate Sieyès se queja de la gravedad de las consecuencias de tal despojamiento, Mirabeau le responde irónicamente: «Ya que han soltado el toro, ¿puede extrañarles ahora que empiece a dar cornadas?».

El Estado es devorado por las deudas; desde los primeros desórdenes, el impuesto, que ya se cobraba mal, dejó de cobrarse en absoluto; el dinero faltaba, ¿dónde encontrarlo? Conocemos la famosa frase de Mirabeau: «Vosotros discutís, y mientras tanto la bancarrota, la horrible bancarrota, llama a vuestras puertas». Las riquezas de la Iglesia existen: preciso será tomarlas. Ya los desórdenes populares que acompañan el traslado de la Constituyente de Versalles a París, muestran un violento anticlericismo; se insulta a los «calotins»; algunos diputados de «derechas» desertan de la Asamblea, y algunos

(1) La realeza había ya dimitido; el 28 de junio, el rey, a continuación del conflicto entre la Corona y los Estados Generales, había sido despojado de su poder legislativo. Pasado el 14 de julio, Luis XVI se había convertido en un rey sin ejército, sin policía, sin leyes, sin jueces, sin dinero; la negativa universal de obediencia le retira todos sus poderes, y fué desposeído de hecho, ya que no de derecho, sin ningún conflicto constitucional y sin que otro nuevo poder se aprovechase de ello. Era un hundimiento interno y total, una desaparición de la legalidad monárquica, como la caída de un árbol majestuoso e inmenso de imponente apariencia, pero completamente podrido en su interior.

obispos, algunos sacerdotes desilusionados, Mgr. de Juigné, por ejemplo, regresan a sus provincias.

Pero los hay que se quedan, y éstos van a comenzar su juego; uno de ellos es el obispo de Autun, Charles-Maurice de Talleyrand, quien presidirá las «izquierdas», entregará su Orden, abandonará su Iglesia, jurará en falso por su alma, se expoliará, condenará a su rey, hará traición a todo el mundo, servirá a la Revolución, a Napoleón, a Luis XVIII; Napoleón dirá de él que es «como el cieno en una media de seda»; inteligente, seductor, persuasivo, corrompido, llevará ingeniosamente hacia adelante su espíritu de traición (1). El 10 de octubre, Talleyrand deposita una moción relativa a la entrega a la Nación de los beneficios y fundaciones eclesiásticas; hábilmente eleva la cuestión al nivel de la Razón de Estado, del interés general, de la justicia. Vendiendo los bienes del clero «se recogerían dos mil millones». La cifra despierta las codicias, el público está deslumbrado: con esta cantidad se colmará por entero el déficit de las finanzas del Estado. Mirabeau apoya la moción, a pesar de que el abate Maury evo-

(1) Existe un ensayo, que no puede decirse sea enteramente de rehabilitación, sobre Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, escrito por DUFF COOPER (trd. franç., P., 1944), que contiene extensa bibliografía y un interesante manantial de noticias (págs. 319-322). Este autor nos muestra cómo Talleyrand, que había quedado cojo en un accidente, hubo, por voluntad paterna—más que nada por ser el primogénito de la familia—, de abrazar el estado eclesiástico sin tener hacia él vocación. En esta obra destaca esencialmente el concepto magistral del que fué, durante este período, gran maestro de la diplomacia francesa, y cuyo triunfo tuvo lugar en el Congreso de Viena. Pero en ella no puede dejar pasar inadvertidas las traiciones sucesivas de Talleyrand bajo los diversos regímenes, sobre todo sus relaciones, como Ministro de Asuntos Exteriores de Napoleón, con el emperador Alejandro de Rusia durante las conversaciones de Erfurt; se sabe que el ministro de Napoleón transmitía al emperador de Rusia los antecedentes y argumentos con los cuales este último podía vencer al emperador de los franceses. En sus *Mémoires*, Talleyrand se vanagloria de ello y escribe que «fué el último servicio que pudo hacer a Europa sin perjudicar a Napoleón, que continuaba reinando»; la excusa es muy débil, sin embargo, ante una traición tan característica. Talleyrand, en su vida íntima, ha sido magistralmente pintado en los cuatro volúmenes del *Talleyrand* de G. LACOURT-GAYET (P., 1928-1934). En general, el aspecto diplomático y político de la vida del hombre de Estado ha sido estudiado y elogiado en diversas obras: CAPEFIGUE: *Diplomates européens*, P., 1843; sir HENRY LYTTON BULWER, London, 1868; JULES CAMBON: *Le Diplomate*, P., 1931; J. G. LOCKART: *The Peacemakers*, Londres, 1932. Se encontrará un ensayo serio, *Historical characters*, sobre la vida privada de Talleyrand en las obras de BERNARD DE LACOMBE: *Talleyrand évêque d'Antun* (1903) y *La vie privée de Talleyrand* (1910).

ca la tesis jurídica de inviolabilidad; el arzobispo de Aix, Boisgelin, intenta una solución al compromiso, proponiendo un préstamo bajo fianza sobre las propiedades de la Iglesia. Finalmente, por 568 votos sobre 954 presentes, la Asamblea decretaba que «todos los bienes eclesiásticos quedaban a disposición de la nación». Un mes más tarde, el 19 de diciembre, un nuevo decreto ordenaba ya la puesta en venta de un primer lote de 400 millones de bienes eclesiásticos. Se daban comienzo a estas grandes operaciones de traslados de propiedades, que iban a subsistir durante toda la Revolución francesa; hagamos notar que fué el clero el primer sacrificado. En esta época en que la fortuna mobiliaria estaba poco desarrollada, las tierras y los inmuebles eran la principal forma de bloqueo ofrecida a los capitales. Abogados, notarios, médicos, comerciantes, funcionarios, diputados, se abalanzaban sobre estas propiedades magníficas; los campesinos tomaron ejemplo; la importante cuestión de los «Bienes nacionales» empezaba.

Gracias a estos bienes nacionales, la Revolución pudo vivir durante más de diez años; pudo mantener los ejércitos que defendieron sus fronteras; gracias a ellos se creó, sobre todo, una masa de pequeños propietarios nuevos ricos, que defenderán un sistema político al que deberán todo, convirtiéndose así en defensores ardientes e interesados del nuevo régimen. El pueblo francés casi en su totalidad se hizo solidario de la Revolución, revolviéndose, claro está, contra toda tentativa encaminada a volver al antiguo orden de cosas.

Esta medida revolucionaria fué defendida débilmente por el clero; históricamente, en efecto, sólo a partir de la reacción católica y aristocrática de la Restauración, será cuando se atribuya un prejuicio desfavorable a la adquisición de los bienes nacionales; Pío VII, por el concordato de 1801, apaciguó las conciencias de los nuevos propietarios.

Económicamente, la operación proporcionó dinero contante y sonante a la caja del Estado; pero hubo que lamentar la indudable destrucción de una riqueza artística inestimable; algunas iglesias, ciertas abadías, fueron demolidas únicamente por recuperar los materiales; las adjudicaciones fueron demasiado numerosas, demasiado rápidas y valoradas muy por bajo de su verdadero valor. A continuación la Asamblea creó papeletas de empeño sobre los bienes aún por vender, los famosos *assignats*. Pero como su emisión fué inconsiderada e imprudente, el valor de estas papeletas bajó rápidamente y, muy pronto,

no valieron nada. Con este papel depreciado, los compradores de bienes nacionales pudieron liberarse fácilmente de sus deudas; se ha dicho que los *assignats* devoraron los bienes nacionales. De esta forma, arruinada la Iglesia con la desaparición de sus dos fuentes de ingresos: diezmos y propiedades, hubo el Estado de subvenir a las pesadas y duras cargas de asistencia pública y manutención.

La organización y las riquezas de la Iglesia habían recibido golpes de muerte con estas primeras medidas económicas; nuevas decisiones debían afectarla en su disciplina, llegando a provocar la dispersión de todo el Clero regular. Observaremos en esto los frutos amargos del Galicanismo; numerosos fieles galicanos veían con desconfianza ciertas órdenes religiosas cuyas fortunas, sometidas a la autoridad romana, eran a veces escandalosas. Es por esto por lo que, cuando la Constituyente abordó, en octubre de 1789, la cuestión del clero regular, la indiferencia fué general; algunos *Cahiers* habían propuesto ya remediar a la vez el déficit financiero y la decadencia de las congregaciones con la supresión de conventos. Jurídicamente, la Asamblea se consideraba autorizada para legislar, y la ley civil de la antigua Francia había conocido siempre compromisos religiosos. El 17 de diciembre, el diputado Treilhard presentaba un informe concluyente encaminado a que la ley civil dejase de reconocer los compromisos adquiridos ante la religión y declarase libres a los que quisieren dejar su regla monástica; el informante estimaba los conventos «de una inutilidad evidente». El 13 de febrero de 1790, un decreto prohibió los votos y declaró la supresión de los votos solemnes en las congregaciones que no tuviesen una actividad hospitalaria o de enseñanza; los monjes dispondrían de la facultad de continuar la vida en comunidad hasta su muerte; los oficiales municipales estaban encargados de interrogar a religiosos y religiosas y hacerlos escoger; los que dejasen la Congregación recibirían una pensión; las casas que guardasen menos de veinte miembros serían suprimidas y sus monjes agrupados en otros conventos. La medida causó poca emoción en el público. En efecto, las religiosas permanecieron, en general, fieles a sus votos: las Carmelitas, las Hermanas de la Visitación, ofrecieron nobles respuestas a los oficiales municipales. Con los religiosos fué muy distinto, hasta el extremo de que podemos ver con hechos el estado de descomposición interna del clero regular francés, en vísperas de la Revolución. Las defecciones fueron bastantes numerosas, aunque irregulares; ciertos monasterios, y de los más glo-

riosos, se vaciaron casi enteramente, tal como la abadía de Cluny, que de cuarenta miembros, quedaron dos. Muchos Benedictinos, Canónigos regulares de Santa Genoveva y Dominicanos, quisieron probar en el cambio; los Capuchinos, los Cartujos, los Trapenses, por el contrario, permanecieron fieles en su profesión.

Los medios responsables del clero no vieron sin inquietud esta «reforma» de los establecimientos monásticos; el obispo de Clermont, de Bonal, expresaba así sus temores: «Lo que yo no creo legítimo en el uso de esta autoridad es que, sin el concurso de la Iglesia, se conceda la libertad a hombres que se han comprometido libremente bajo el sello de la religión, a vivir y morir en el claustro..., que se les permita dejar su estado, sin que la potencia que en el orden espiritual tiene el poder de hacer y deshacer sobre la tierra, lo haya ordenado». El obispo de Nancy, Le Fare, dirá más claramente aún en la Tribuna de la Asamblea: «Estoy lejos de creer, naturalmente, que ustedes intentan destruir la religión; pero es preciso convenir en que todo lo que ustedes han hecho hasta ahora es lo más apropiado para asegurar el triunfo de semejante tentativa». En abril de 1790, Le Fare tendrá la respuesta; el cartujo dom Gerle, miembro del club de los Jacobinos, deposita una moción encaminada a conseguir que el catolicismo sea declarado religión de la Nación. Inmediatamente las «izquierdas» se levantan contra esta proposición, evocando los disturbios del Mediodía de Francia y el espectro de las guerras religiosas. La Asamblea rechaza la moción, considerando «que no tiene ni puede tener poder alguno para imponerse sobre las conciencias y sobre las opiniones religiosas...». La emoción en el país católico fué profunda; el obispo de Uzès, M. de Béthisy, se levantó contra lo que consideraba como apostasía nacional; 295 diputados se adhirieron a su protesta abriendo un abismo entre la Asamblea y la Iglesia galicana.

Esta Asamblea Constituyente, preciso es decirlo, presenta en la historia diversos aspectos; sería un error considerarla siempre igual; «los hombres del 89» han evolucionado, han sufrido cambios que los han elevado, se han agrupado en formaciones diversas. La estampería revolucionaria, los pasquines anticlericales, las piezas de teatro atacan sin descanso a «los aristócratas». A los primeros acordes sentimentales y llorosos de la Revolución y de la Iglesia galicana, siguieron los de la desconfianza; por otra parte, la guerra civil, al hacer su aparición, atiranta las situaciones. El alto clero sostiene al rey en su oposición y se solidariza con los privilegiados de todas clases con una

intransigencia que resultará estéril, peligroso y, al fin, mortal. El bajo clero halaga a la democracia. Ya algunos motines estallan al Mediodía de Francia en mayo y junio de 1790. La Constituyente se vuelve inflexible en su actividad revolucionaria; se esfuerza en interpretar la voluntad de la nación a la que únicamente ella tiene el poder de representar.

Este caminar hacia las «izquierdas», hacia el terror, hacia la dictadura democrática fué, ciertamente, una evolución fatal (1), aunque muchos historiadores del último siglo han visto en ella una causa, un móvil, un proyecto; el papel representado por los clubs, por las sociedades literarias, por las agrupaciones secretas, por las logias masónicas, ha sido exagerado por los unos, empequeñecido por los otros según las opiniones políticas. Nos parece oportuno estudiar aquí los resultados de la crítica histórica sobre este punto.

### EL PAPEL DE LA FRANC-MASONERÍA EN LA REVOLUCIÓN.

Algunos historiadores franceses, y de los más estimados, han discutido entre sí para saber si la Franc-Masonería ha contribuído al na-

(1) Es preciso reproducir aquí las líneas escritas por GAXOTTE en su *Essai sur la Révolution*, ya citado anteriormente: «La Revolución se ha desarrollado como un teorema. Ha llegado al extremo de un movimiento regular y fatal. Lo que hay más notable en ello es esta fuerza arrolladora, que ha apartado todos los obstáculos y que nadie ha podido, hasta la catástrofe final, dirigir ni modificar su marcha. Ella ha manejado a los hombres; los hombres no pudieron manejarla a ella. Los mismos que parecían conducirla un día o un año no intervinieron más que como simples instrumentos, y cuando pretenden dominarla caen innoblemente. Los que han establecido la República lo han hecho sin quererlo y sin saber adónde iban; los que han establecido el Terror no habían nacido para ser tiranos: tenían costumbres tranquilas de pequeños burgueses; sin embargo, hicieron temblar a Europa y a Francia. Se hundieron en ella sin combatir apenas, como si el espíritu les hubiese repentinamente abandonado. El elemento permanente de toda la crisis son los clubs, móvil anónimo y colectivo salido de las sociedades y de las logias, particularmente el club de los Jacobinos, nacido de las sociedades bretonas y extendido en provincias por centenares de clubs afiliados. Pero los clubs no permanecen idénticos a sí mismos. La mayoría pasan de las derechas a las izquierdas, conforme a una regla casi mecánica. Es como si en ese medio cerrado, sometido a sucesivas depuraciones, una ley social asegurase siempre a los más violentos la victoria sobre los menos violentos» (*op. cit.*, 15 junio 1950, p. 645).

cimiento de la Revolución francesa ; los dos autores que más recientemente han entablado esta oposición son Augusto Cochin en *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne* (1788-1789), aparecido en 1925, y Gastón Martin en *La franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution,* aparecido en 1926. La importancia activa de las logias masónicas en el transcurso del siglo XIX en la política francesa, su papel político innegable durante la III[a] y IV[a] República, sus tendencias anticlericales e internacionales, hicieron que muchos autores atribuyeran las mismas tendencias a la Masonería del siglo XVIII ; generalizando un poco, hicieron deslizar insensiblemente el plano de la historia sobre el de la polémica y acusaron a la Masonería francesa de un «complot» que obedecía a una contraseña extranjera. El problema es demasiado importante para dejarlo en la penumbra ; estudiemos, pues, los textos históricos de la cuestión.

No cabe, en el marco de esta obra, hacer la historia de la Masonería francesa ; resumamos, pues, sus principales puntos. Nacida en Inglaterra, en Londres, en 1717 (fecha de la fundación de la Gran Logia de Inglaterra), penetró en Francia con algunos ingleses refugiados en Saint-Germain con Carlos Stuardo ; se crean algunas logias y los franceses comienzan a adherirse a ellas (hacia 1730 ; pruebas históricas más claras, hacia 1736) ; había por entonces cinco o seis. El Papa condenó la Masonería en 1738 ; la autoridad real es incierta respecto a estos clubs de nuevo género que envuelven el «secreto» ; en 1744, el procurador del rey en Orleáns teme «que esta asociación llegue a ser un día perjudicial a la religión» ; comienzan los descensos de policías ; se imponen multas al traidor en cuya casa se reúnen los «Hermanos». En 1752, el procurador del rey en Châtellerault escribe al procurador general para decirle que estando él a la cabeza de la Logia de la ciudad, representa la mejor prueba de que nada se dice contra el Estado, la religión y las buenas costumbres. Después de estar en manos de un Gran Maestre inglés, la dirección de la Masonería pasa a las de un Grande del reino, el duque de Antin, en 1740. El poder real deja tranquilos a los masones ; por el contrario, la historia interna de la Orden revela disputas, chismes, separaciones, expulsiones, división de opiniones ; el *Grand-Orient de France* se crea en 1772, frente a la *Grande-Loge de France*. Las dos obediencias se unen en 1773 bajo la única presidencia del duque de Chartres. Con esta dirección, las logias se multiplican en provincias. Amiable, historiador masón, ha dado la cifra de 198 logias en 1776, según el *Cuadro de las Logias*

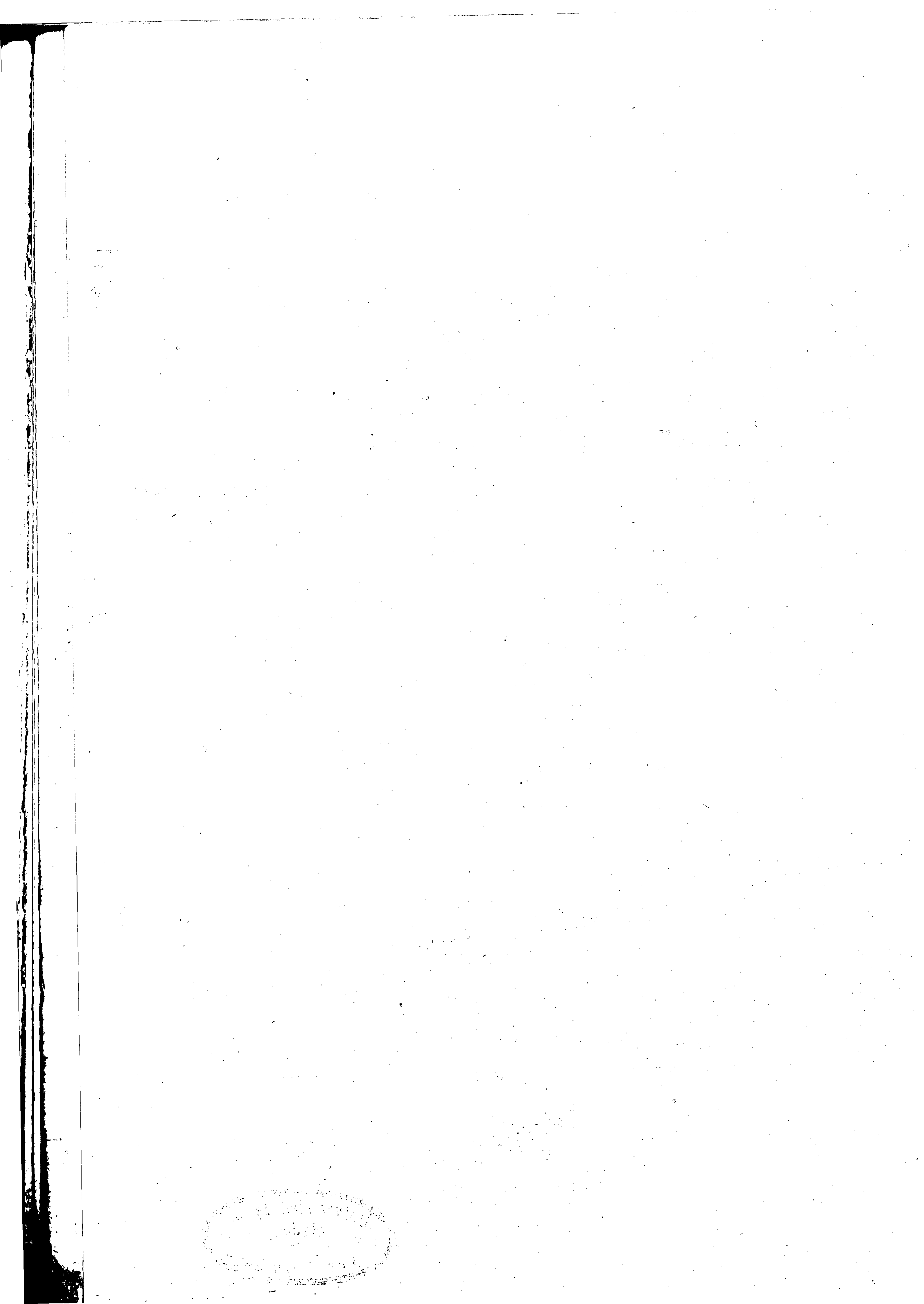
que se conserva en los Archivos de la Bastilla; en 1789, esta cifra habría sido de 629 logias. El número de los masones habría sido, según el historiador masón G. Martin, de 30.000.

Es cierto que ni la nobleza ni el clero vieron peligro en las Logias anteriores a la Revolución. El hermano del rey, duque de Chartres, el futuro Felipe-Igualdad, es de ellas Gran Maestre; es probable que Luis XVI haya sido masón; las princesas de la Corte pertenecían también a las Logias, y las listas que poseemos muestran que los nobles, en considerable gran número, pertenecían a la Masonería. Cuando el duque de Chartres, Gran Maestre, hace un viaje de importancia al Mediodía de Francia, obispos y cuerpo constituído de la ciudad le reciben, le festejan y los «Hermanos» le ofrecen recepciones y banquetes masónicos. El clero es masón y el número de los eclesiásticos, «venerables» de Logias, es abundante; ciertas Logias se fundan hasta en el interior de los conventos, por ejemplo, en 1785 en Clairvaux; la Logia de Glenfeuil, en Angers, no contiene más que sacerdotes; éstos forman mayoría en las Logias de Sens; algunos superiores de conventos son franc-masones: el de la abadía de Beaupré, el del convento de los Mínimos de Vitteaux, el del convento de los Hermanos menores de Troyes. Los sacerdotes masones disimulan tan mal su título que se adornan con él en sus escritos. El estudio de los cuadros de Logias de antes de la Revolución nos ofrece una mezcla de señores, sacerdotes, magistrados, negociantes y profesores.

Las relaciones de las Logias con la Iglesia están en excelente armonía: en Toulouse se atrasa la hora de las sesiones «para facilitar a nuestros hermanos el ejercicio de la religión»; ciertas misas se celebran por las atenciones de las Logias, por el tiempo de San Juan; en 1787 y 1788, la Logia franco-escocesa tiene un limosnero como las Logias anglicanas. En 1777, la Logia de las Nueve Hermanas, que es sin embargo, una de las más sospechosas por los espíritus distinguidos que encierra, hace cantar una misa por la convalecencia del Gran Maestre, el duque de Chartres. En 1775, en Pau, se celebra una gran fiesta masónica en honor del llamamiento del Parlamento; la Logia hace celebrar una misa en la iglesia de los Franciscanos, precedida de un gran repique de campanas; acude después en colectividad a la iglesia. En 1774, el Gran Oriente se negaba a afiliar a los comediantes que estaban, como ya se sabe, excomulgados *ipso facto* por la Iglesia. Los masones de Artois interceden, con los magistrados, para que no se expulse a los Jesuítas en 1762; la Logia de Bou-



Las dos Clases privilegiadas se unen al «Tiers-Etat» al principio de la Revolución francesa.



logne-sur-Mer expulsa solemnemente a un ateo, que hacía profesión manifiesta de ateísmo.

Las reseñas de las sesiones existentes en los Archivos, nos dan a conocer reuniones donde se habla, se bromea, canta y come, bebiendo todavía más; el número de las piezas de música—muy malas, desde luego—que se encuentra en las Logias, es grande; se representan comedias, se celebran sesiones académicas, se habla de esta filosofía tan a la moda que ya hemos descrito. Pero, ante todo, se moraliza; los discursos masónicos que nos han quedado son del estilo llorón de este moralismo del siglo XVIII, que hace constantes llamamientos a la virtud. Ciertas Logias se dedican a un misticismo de mala ley; Martínez de Paschalis, Cagliostro, dom Pernety, Saint-Martin son masones que mezclan el ocultismo, el iluminismo, la magia, la cábala judía y el cristianismo. Observemos, sin embargo, que este misticismo, a menudo burlesco, romántico y ridículo, no es nunca político ni revolucionario.

¿Qué debemos sacar en consecuencia del estudio de los documentos históricos que existen en gran cantidad en los Archivos? Parece que la Masonería francesa, en vísperas de la Revolución, poseía el mismo espíritu que los salones, que la corte, que los conventos, que toda la flor y nota intelectual francesa: filosofaba, jugaba con las «ideas», tenía filósofos que no eran masones—observamos que sobre 159 colaboradores de Diderot para hacer la *Enciclopedia*, M. Lesueur no ha descubierto más que una decena de franc-masones—, pero puede afirmarse que todo masón era «filósofo». Todo masón pensaba, hablaba y escribía a la moda del siglo XVIII francés, aunque no puede decirse que esta manía haya distinguido en Francia, más particularmente, a los masones. Es un fenómeno general que ha alcanzado, como hemos visto, en gran parte también el alto clero y a la nobleza. Es evidente que en esta sociedad organizada que era la Masonería, estaba naturalmente el centro donde más que en cualquier otro lugar, se filosofaba.

Daniel Mornet destaca muy acertadamente que el *espíritu de igualdad*, o un cierto espíritu de igualdad, mejor dicho, ha sido lo que ha distinguido a la Masonería en vísperas de la Revolución. Era uno de sus grandes principios: «la unión de todos los masones» y el interés de «confraternidad llevada a todo género humano»; por doquier se entonan himnos a la Igualdad en las Logias. La Masonería francesa se impondrá el espíritu de igualdad jurídica y electoral, ya sea ésta de señores, de curas o de magistrados. Las presiden «venerables»,



y éstos eran muchas veces gentes del pueblo: vidrieros, carpinteros, pasteleros, como en Nancy. Observemos también que la igualdad masónica irá preparando la igualdad revolucionaria. El segundo elemento que se considera propio de las Logias francesas es el *espíritu de tolerancia religiosa*; protestantes, filósofos, incrédulos, son admitidos en muchas de ellas, donde encontramos también las enseñanzas de los filósofos oficiales del siglo XVIII. La tolerancia masónica corresponde al estado general de espíritu de la época.

Y ahora se plantea la cuestión: ¿han establecido las Logias un plan revolucionario?, ¿ha habido *complot* contra el rey y la Iglesia? Preciso es reconocer en Mornet y en Henri Sée, que faltan formalmente las pruebas históricas. Las logias han sido eficaces centros de propaganda, de discusión; que el hermano del rey que era ambicioso, se haya servido de los franc-masones para atraer ciertas consignas a su favor, también es cierto. El libro de Agustín Cochin pretende demostrar que las «Sociétés de pensée» son responsables de la agitación revolucionaria en Bretaña en 1788 y 1789; pero nosotros hemos podido comprobar que estas «Sociedades» tenían de todo menos de Logias; son salones de lectura, agrupaciones literarias, asociaciones de estudiantes, la Sociedad patriótica de Bretaña, comités de médicos, de magistrados... pero no se ve en parte alguna la acción de las Logias. Estas sociedades existían en toda Francia; sintetizaban justamente este estado de espíritu «filosófico» que hemos mostrado; correspondían a la agitación de las gentes, a sus aspiraciones vagas y sentimentales, pero no eran *específicamente* masónicas. Servían sin duda a la Revolución, por ser esta Revolución precisamente el torbellino concreto en el que creían y al que llamaban todos estos espíritus; pero el «complot» no surge por ningún sitio. La preparación largamente tramada, consciente y metódica, no se percibe en ningún documento masónico; fué sólo *improvisación*, y la lectura de las *Memorias*, el estudio del desarrollo de la misma Revolución, lo demuestran suficientemente. El revolucionario de la víspera es asesinado por el de pasado mañana; es una locura colectiva, un remolino espantoso, una demencia patológica; plan no lo hay en manera alguna. La Masonería era entonces la sola asociación laica y «filosófica»; es natural que ciertos espíritus emprendedores e inteligenes hayan pensado en servirse de ella para ciertos fines vagos quizás y, a menudo, contradictorios.

¿De dónde proviene la base histórica del complot? Toda la po-

lémica antimasónica del siglo XIX tiene sus fuentes en el libro del abate Barruel: *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, aparecido en 1797. Barruel había escrito en 1781-1788, una serie de cinco volúmenes, los «*Helviennes*», en los cuales atacaba violentamente a los filósofos; ahora bien, no trata en absoluto de los franc-masones; *no será sino después de la Revolución, cuando el abate Barruel, apercibiéndose de los franc-masones notorios en las filas revolucionarias, formará la idea de un complot masónico* preparado largo tiempo en las Logias, previendo en dicho complot la formación de los Estados Generales, la muerte de Luis XVI, la Constituyente y la Legislativa. Un historiador serio, Le Forestier, ha estudiado los orígenes y la expansión de esta «leyenda»; las afirmaciones y las revelaciones vienen todas del extranjero, de Alemania, de Inglaterra. Girtaner afirma la existencia de un «Club de Propaganda», que habría contado 50.000 afiliados masones; se sabe, sin embargo, por las estadísticas de los Archivos que ¡no había ni 40.000 masones en toda Francia! La polémica fué pronto recogida por la historia: Louis Madelin, Pouget de Sant-André, A. Cochin y G. Martin han afirmado la influencia más o menos directa de la Masonería en la Revolución; otros como d'Alméras, Le Forestier, Mathiez y Sée la han negado. Inútil será decir que los primeros son historiadores «conservadores», y los segundos historiadores «revolucionarios». Los hechos, como siempre, resultan más complejos y llenos de matices: la Franc-Masonería ha servido eficazmente a la propaganda de la Asamblea Constituyente gracias a sus Logias, a sus centros extendidos por toda Francia; igualmente ha debido servir a la propaganda de los modelos de *Cahiers* que circularon por Francia entera en el momento de la convocación de los Estados Generales; los nobles y los sacerdotes franc-masones se han inspirado, evidentemente, en el espíritu filosófico de las Logias para redactar estos Cahiers. Las Logias militares, inculcando las «Ideas» filosóficas a los oficiales y suboficiales, embotaron evidentemente el instrumento de represión gubernamental y favorecieron estas revueltas, esta negativa de combatir «al pueblo» que ha señalado los comienzos de la Revolución. Pero, aun así, de complot preparado no se descubre nada históricamente; de plan general político, menos aún. Se encuentran, eso sí, un estado de espíritu, un ambiente, una voluntad confusa, a los que ayudan considerablemente el lamentable estado social y económico de la Francia de 1789.

Y si se precisase de una última prueba, se la encontrará en los si-

guientes hechos: al estallar la Revolución la Masonería francesa desaparece, y se desvanece su papel de centro del pensamiento; en 1791, el Grand Orient «entra en período de reposo», es decir, deja de funcionar, y en 1792 la mayor parte de las Logias cierran sus puertas. Hay una contradicción extraña para los que quisieran ver en las Logias centros preparadores durante mucho tiempo del complot; estos conspiradores ¡ni siquiera fueron capaces de protegerse a sí mismos! ¿Qué fué, pues, de los masones durante esta Revolución? Algunos hermanos emigraron; otros entraron en los diversos clubs, y Lesueur, en su tesis de doctorado: *La franc-maçonnerie dans le XVIII[e] siècle* (París, 1914), enumera los masones que formaron parte o del club de derechas de los *Fuldenses* o de los *Jacobinos*; ahora bien, el número de los que pertenecen al primero, mucho menos revolucionario que el segundo, es más elevado. Muchos masones murieron en el patíbulo o fueron encarcelados en el momento del Terror. Históricamente es difícil admitir que ellos hayan premeditado su propia muerte.

Por último, M. Lesueur hace notar que si los contemporáneos han estimado que la Masonería era responsable de los «excesos» de la Revolución, ¿cómo es posible que burgueses, funcionarios, militares y nobles, en gran número, hayan vuelto a frecuentar las Logias que revivieron en la época napoleónica durante la cual la Masonería se convirtió en una especie de institución oficial? ¿Cómo se vieron algunos ministros masones durante la Restauración? ¿Cómo Luis XVIII hubiera podido soportar tales compañías?

En realidad, un estudio atento e imparcial muestra que, durante la Revolución, la Franc-Masonería siguió la misma suerte de todas estas Sociedades del pensamiento, de todas estas agrupaciones imbuídas en las ideas del siglo XVIII; no tenía ningún plan preciso de acción, excepto estas tendencias anticlericales, estos sentimientos de igualdad y de libertad, de futura felicidad humana que provocaron tan profundos cambios revolucionarios, ya que nada es tan peligroso como jugar con ideas explosivas. Y los buenos «Hermanos» fueron de ellas, como el clero, como los nobles, las primeras víctimas. Hubo ciertamente, después de la Revolución, un hecho nuevo: el de un pequeño grupo de hombres que recordaron las diversas tácticas revolucionarias; vemos este pequeño grupo reunirse en algunas Logias, alimentar la llama revolucionaria, actuar contra Napoleón y contra Luis XVIII; provocar o ayudar las revoluciones de 1830 y 1848; la idea republicana, nacida de la Revolución de 1789, crecerá, se exten-

derá, tomará cuerpo; entonces realmente se podrá hablar de «complot», de fin político determinado y preciso para la dictadura de una minoría. Las Logias masónicas obrarán política y hábilmente a partir de mediados del siglo XIX; ellas construirán la armadura de la III República. Pero no debemos hacer recaer en tiempo atrás maniobras que no existen históricamente sino cincuenta años más tarde. Ningún documento histórico, en tal caso, lo autoriza.

LA CONSTITUCIÓN CIVIL DEL CLERO.

Volvamos ahora a 1790; el edificio carcomido de la Iglesia galicana, se ha desplomado en pocos meses, y no existe precedente de una demolición tan brutal, tan absoluta. Se ha verificado sin apenas el esfuerzo de los agresores, sin resistencia de los defensores; el antiguo régimen, derrumbándose, arrastró en su derrota los privilegios y las riquezas de la Iglesia; hasta aquí, como hemos observado, no aparecen sentimientos anticatólicos ni de irreligión sistemática en este desastre. En adelante será de otra forma.

La Constituyente, en efecto, en su conjunto, no presenta forma anticatólica más que en algunas individualidades, esparcidas por los bancos, tales como Mirabeau, Robespierre, Pétion. Pero existe el veneno jansenista y el exclusivismo galicano; estos dos estados de espíritu van a dirigir la política religiosa de la Asamblea. El 1.º de junio de 1790, un abogado del clero, Camus, jansenista exasperado, sube a la tribuna; quiere vengar Port-Royal, hacer arrepentirse al Papa en Roma de su bula *Unigenitus*, mortificar a la Santa Sede que anteriormente había hecho sufrir al jansenismo: «La Iglesia—dice—pertenece al Estado; al ser nosotros una Convención tenemos el poder de cambiar la religión». Añadamos al odio jansenista, el odio protestante, que se expresará por boca de Rabaud-Saint-Etienne, descendiente de un Pastor del desierto. El espíritu de secta reina en algunos bancos de la Asamblea, y él solo bastará para manejar la masa atemorizada y amorfa de los diputados.

El Clero, como hemos visto, comenzaba a darse cuenta del abismo en que caía; en octubre de 1890, el obispo de Embrun escribió a Bernis: «Los curas comienzan a darse cuenta de que han llegado a convertirse en víctimas». Pero, en su conjunto, el episcopado había soportado sin quejarse las reformas que le iban despojando; Pío VII,

pontífice prudente quizá a causa de los fracasos de su política exterior, gemía a cada nueva decisión de la Asamblea, pero nunca protestaba; al principio eran atentados a la corporación de la Iglesia: pronto se quiso dar un golpe a su alma, a su vida misma. Boisgelin, fiel a los principios del 89, se levantará no obstante contra la proposición: «¿Podemos renunciar, sin ninguna intervención de la autoridad de la Iglesia, a las leyes establecidas en los concilios?» Pide que, al menos, se negocie un acuerdo con el Papa, o con un concilio nacional.

La Asamblea se hace la sorda y los obispos se niegan a participar ya en una discusión tan contraria a los principios mismos de la Iglesia; pero ni su silencio desaprobador, ni su abstención, pudieron impedir el voto; comenzados el 29 de mayo de 1790, los debates terminaron el 12 de julio. La reforma era profunda; la soberanía nacional debía ejercerse dentro del marco de las nuevas circunscripciones; las antiguas divisiones religiosas desaparecían: en lugar de 135 diócesis, Francia sólo contaba con 83, correspondientes a los nuevos departamentos franceses. Estas diócesis departamentales estaban agrupadas en metrópolis bajo la dirección de obispos metropolitanos. Los obispos eran elegidos por el mismo cuerpo electoral que los diputados de la futura Asamblea legislativa, donde protestantes y judíos eran electores. Los obispos así elegidos recibirían la institución canónica del metropolitano o del obispo más antiguo de la metrópoli. El nuevo obispo escribía inmediatamente al Papa para darle cuenta del acontecimiento. Los obispos no tenían ya capítulos, pero contaban con la asistencia de vicarios episcopales, verdaderos dueños de la diócesis; la apelación podía hacerse delante del metropolitano. Los curas eran elegidos por los ciudadanos activos de la comuna. Ya se comprende que el Concordato de 1516 entre León X y Francisco I debía ser abolido.

Esta «Constitución civil del clero» fué atacada bastante débilmente por el clero, que estuvo mediocre en la controversia, quizás porque los obispos de la Asamblea se mantenían en silencio. El Galicanismo roía los corazones, y las libertades de la Iglesia galicana se convirtieron para la mayor parte de los miembros de este clero, en credo efectivo; la defensa de los derechos de Roma era difícil de admitir. Si esta Constitución parecía actualmente insensata, numerosos legistas canónicos de la época la discutían seriamente; el hecho *material* de la elección por los fieles no era en sí inaceptable (hay ejemplos en la historia de la Iglesia), pero la gran objeción del alto clero era que la

Iglesia no podía aceptar reformas *espirituales* acordadas fuera de ella; la Constitución se volvía cismática, pues la soberanía eclesiástica es absoluta tanto en materia disciplinaria como en materia de enseñanza, principio que los legistas de 1790 parecían haber olvidado.

¿Qué iba a decir Roma? Pío VI, visto a través de la historia, no parecía darse cuenta de la evolución de los acontecimientos que iban sucediéndose en Francia; ésta estaba representada entonces por el cardenal de Bernis, antiguo favorito de la célebre marquesa de Pompadour, gran señor, filósofo y muy ligero en su juventud. No obstante se había convertido en un grave prelado, pero había permanecido galicano. El 29 de marzo de 1790, Pío VI, durante el curso de una alocución consistorial, había condenado los principios de la Revolución, particularmente la libertad de cultos; la alocución había permanecido secreta a petición de Bernis. La Constitución civil del Clero suscitó la cólera de la Santa Sede; en un Buleto apostólico dirigido a Luis XVI el 10 de julio de 1790, el Papa expresó su reprobación formal. Pero el Rey ha aceptado ya la ley y Montmorin escribió a Roma: «Su Majestad ha hecho lo que su religión le ha inspirado». La Curia, ofendida, guardó silencio. Hay, en efecto, un drama constante entre la Asamblea revolucionaria de Francia y la Curia romana; ésta tenía la costumbre de estudiar lentamente y con prudencia sus decisiones. Frente a ella, se erguía una asamblea joven, cuyo ritmo era trepidante y capaz de demoler una Iglesia nacional en varios meses. La lentitud de las reacciones de Roma es particularmente sensible ante una tormenta que trastornaba el catolicismo francés; durante veinticinco años que va a durar la crisis, vamos a tener la impresión de que la Santa Sede se dejó siempre adelantar, y tomó posiciones que fueron inmediatamente dejadas atrás por el personal político joven y dinámico de Francia.

Los obispos no hicieron caso de las nuevas divisiones administrativas de la Asamblea y siguieron administrando sus antiguas circunscripciones. A fines de octubre, el nuevo obispo elegido de Quimper, el cura Expilly, no encuentra obispo para consagrarle. El 27 de noviembre de 1790, la Asamblea toma una medida cuyas consecuencias van a ser muy graves: *los sacerdotes en función, obispos y clérigos, deberán prestar juramento de fidelidad a la Constitución en el plazo de ocho días,* bajo pena de ser privados de su salario; los canónigos, la mayor parte de los regulares, los sacerdotes que no estaban en función escapaban a este juramento.

La Asamblea creía que la inmensa mayoría de los curas iba a someterse al juramento; se equivocaba. 130 obispos y 44.000 sacerdotes se encuentran ante un terrible caso de conciencia; Boisgelin, a petición del Rey, pide al Papa su consejo; Pío VI deja al clero francés resolver sólo su caso de conciencia. Cuando tres meses después, el Papa dirige dos Buletos de condena, declarando la ley herética y cismática y amenazando con suspender a todo eclesiástico que prestase juramento, la Asamblea responde rápidamente anexionando el Comtat-Venaissin y Avignon (septiembre de 1791). Las relaciones quedan entonces completamente rotas entre la Santa Sede y Francia; será preciso esperar al Concordato de 1801 y a Napoleón, para ver reanudadas estas relaciones.

El clero de la Asamblea dió el ejemplo; cuando el 9 de enero de 1791 obispos y curas fueron llamados a pronunciar el fatal juramento, hubo una inmensa decepción en la opinión revolucionaria; la mitad apenas, juró, pero para retractarse más tarde cuando los Buletos de Pío VI aparecen. Hubo alrededor de un 55 por 100 de miembros del clero que rechazaron el juramento. De 160 prelados, solamente 7 prestaron juramento (1); los cuatro núcleos de resistencia al juramento se establecían en el Norte, Oeste, regiones montañosas del Centro y Bajo-Rhin. El juramento planteó dolorosos casos de conciencia; algunos historiadores, como el abate Mourret, hacen una distinción tajante y clara entre el clero inclinado hacia la filosofía o el jansenismo, y los otros; como Andrés Latreille, nosotros creemos preciso enfocar el problema sobre una base más concreta. Para muchos sacerdotes del campo, el juramento se convertía en un serio caso de conciencia: costumbres adquiridas, escrúpulos de abandonar el presbiterio en una edad avanzada, respeto al deber cívico que estas almas sencillas llevaban al exceso, el silencio de Roma; como observa dom Leclercq, el canonista de la vecina ciudad tenía más influencia que todos los discursos. El juramento partió, en efecto, al clero de Francia en dos pedazos, y este cisma interno, esta ruptura lamentable que debía durar tanto tiempo, provocó dramas interiores que no se apaciguarían en muchos años, como veremos después.

(1) Estos fueron los siguientes: Talleyrand, obispo de Autun, al que volveremos a encontrar como ministro de negocios extranjeros bajo el Imperio y la Restauración; Garrate, obispo de Orleáns; Lafont de Savine, obispo de Vivicco; Lomenie de Brienne, arzobispo de Sens, y su coadjutor, Martial de Brienne; Gobel, coadjutor de Basilea; Dubourg-Miraudot, obispo *in partibus* de Babilonia.



Maximilien de Robespierre vestido de Diputado del «Tiers-Etat» en los Etats-Généraux de 1789. Pintura de Mme. Labille-Guiard (Col. Marcille-Chevrier, ex. de Sagnac, La Revolución de 1789, Edit. Nationales, 1934).



La cárcel de los «Carmes», donde está actualmente el Instituto Católico de París.

El alto clero se hallaba en otra situación; y aquí—ya lo hemos subrayado—, la obra engañosa de la Constituyente conoció su más notorio fracaso. Era preciso encontrar un obispo consagrante para dispensar la consagración a los nuevos elegidos. Fué preciso recurrir a Talleyrand para ello; el 24 de febrero de 1791, en el Oratorio del Louvre, el anciano obispo de Antun volvía a tomar su cayado y su anillo pastoral para consagrar a Expilly, obispo elegido del Finistère. El 25 de abril unos sesenta obispos, investidos de su misión, estaban instalados en el lugar de su residencia y comenzaban a organizar su nueva diócesis. Gobel recibía la mitra de París, Lindet la del Eure. La Iglesia de Francia estaba dividida en dos fracciones: una de ellas sometida a Roma, la otra sometida al Estado. Se hablará pronto del *clero refractario* o *no juramentado* y del *clero juramentado* o *constitucional,* que la voz popular llamará sencillamente «juradores» o «intrusos». Va a comenzar la guerra entre estos dos cleros.

La instalación del nuevo clero juramentado dió lugar a algunos incidentes; en las regiones poco religiosas, la Iglesia constitucional se instaló sin dificultades; los ciudadanos tenían aún en gran prestigio a la Asamblea y a sus decisiones. Pero en otras regiones, la acogida fué diferente: «soy silbado e insultado públicamente», escribirá el obispo constitucional de la Lozère, y el del Alto-Rhin gritará: «Ayudadme, no puedo resistir más.» A menudo el cura «refractario» permanece en su lugar por falta de sustituto, y la vida parroquial continúa igual hasta 1792, por lo menos; la llegada de un cura «jurador» provoca también alborotos, sobre todo en el Oeste, con amenazas contra el cura, tentativa de muerte y obligación de jurar «pidiendo perdón». Muchas veces, en fin, los dos sacerdotes ocupan la misma ciudad; las misas son cantadas al mismo tiempo, y se entablan discusiones entre los feligreses. Ciertos curas refractarios, expulsados de su presbiterio, continúan ejerciendo su ministerio clandestinamente, bautizando, administrando los sacramentos, bendiciendo a los difuntos que no hubiesen pasado por la iglesia del «jurador».

Hacia fines del verano de 1791, la vieja Iglesia galicana ortodoxa, ya fuertemente atacada, está en vías de ser eliminada legalmente por la nueva Iglesia nacional apoyada por toda la autoridad de la Constituyente. Los clubs populares excitan los espíritus contra los curas refractarios, exigen su vigilancia. En el horizonte aparece, con la venida de la nueva Asamblea Legislativa, la abolición del clero refractario. El nuevo culto, el de los juramentados, se convierte en el

de los poderes públicos, en el de la Revolución; el culto galicano de los refractarios tiende a convertirse en el culto de la Contra-Revolución. Dentro de muy poco tiempo, el catolicismo entero va a ser atacado por la Revolución (1).

LA POLÍTICA DE DESCRISTIANIZACIÓN.

La Constituyente agonizaba; en septiembre de 1791, dejó su sitio a una nueva Asamblea: la Legislativa. La primera había dejado el Catolicismo al estado de culto tolerado; en veintiocho meses la decadencia de la Iglesia de Francia había sido prodigiosa y terrible. En menos de un año, la Legislativa hará laico al país.

El nuevo personal político se compone en Derechas de los «Fuldenses», que mantienen la mentalidad religiosa de la Constituyente y son lo bastante fuertes para disponer de los ministerios hasta marzo de 1792. Son relativamente tolerantes; pero observemos que el clero está ahora prácticamente ausente de la representación en la nueva Asamblea. El Centro es burgués, medroso; las Izquierdas están formadas por los futuros Girondinos, ateos, fanáticos. El Centro asistirá a la lucha gigantesca entre los dos extremos, y contemplará las Izquierdas devorar a las Derechas en el curso de los acon-

---

(1) A partir de 1790, la Revolución se transforma en una revolución metafísica, que anuncia el principio democrático como un absoluto con carácter religioso, como la verdad, la salud, la felicidad, absoluto e indiscutible. El antiguo régimen va a convertirse en el mal, la perdición, el error absoluto, al que se combate por todos los medios como una herejía religiosa. La lucha se enreda entonces entre las dos formas ideológicas, entre los dos «Genios», según expresión de G. Ferrero; al huracán de fuego y sangre de la Revolución va a responder la revuelta civil del antiguo régimen. De un lado, el despotismo sanguinario del Terror, las aboliciones, las confiscaciones, las denuncias, la ley de sospechosos, los golpes de Estado, las deportaciones; del otro, la revuelta, la guerra civil permanente, las conspiraciones en el extranjero, los atentados, las invasiones. En esta guerra filosófica, más horrible que las antiguas guerras de religión, el antiguo régimen, los sistemas tradicionales, serán vencidos y desaparecerán ante el «radiante sol» de la democracia. Pero la nueva casa está dividida, y los frutos de la revuelta se llevarán los frutos de ella; los principios sembrados en 1789 convergen lógicamente en el marxismo, y la antigua guerra religiosa continúa siempre. Los jacobinos radicales ven erguirse ante ellos a sus propios hijos, las democracias son amenazadas por los marxismos modernos, *patere quam ipse fecisti legem...*

tecimientos que ha provocado, pero que no puede dirigir, como por ejemplo la guerra exterior y la lucha contra la Contra-Revolución.

Desde las primeras semanas, las quejas contra el clero no juramentado afluyen a la Legislativa; el obispo constitucional del Calvados, Fauchet, sugiere medidas vigorosas, como la privación de todo salario o pensión para los refractarios; Torné, obispo del Cher, declara también que «esta parte importante del clero de Francia, sostenida por todos los enemigos de la Revolución, va a la captura de los legislativos; es el combate cuerpo a cuerpo de una gran sección nacional contra el soberano». Las revueltas y las negativas de pagar los impuestos crecían; para restablecer el orden, la Legislativa declaró, el 29 de noviembre de 1791, que los eclesiásticos que no hubieran prestado juramento en el plazo de ocho días «serían considerados sospechosos de disturbios contra la ley y de malas intenciones hacia la patria», alejados de las comunas y privados de todo salario. Aparece la tremenda palabra de la Revolución: ¡*sospechoso*! El decreto, no obstante el veto del Rey, fué aplicado en muchas regiones: se cerraron oratorios, se dispersaron las comunidades que todavía subsistían, las llamadas «fortalezas monásticas»; comenzó entonces un verdadero éxodo hacia los pueblos donde más fácilmente se podían ocultar. Fué entonces cuando estalló la guerra exterior; el 20 de abril de 1792, la Legislativa declara la guerra al rey de Bohemia y de Hungría. El peligro que aparecía de repente en las fronteras va a ser aprovechado por las Izquierdas de la Legislativa para dar un nuevo impulso a la persecución religiosa; los sacerdotes se convierten en «aliados de la Contra-Revolución europea».

Es evidente que la alianza era inevitable entre el clero refractario y los «aristócratas», víctimas unos y otros de la Revolución. Las dos ideologías se encontraban ahora en los campos de batalla; era difícil pedir al clero que apoyase a perseguidores. Por otra parte, la emigración era poderosa y organizada; Roma estaba llena de sacerdotes que habían huído de la persecución; a fines de 1791, se contaban cerca de 1.500 eclesiásticos en la Ciudad Santa. La Santa Sede aprobaba la formación de un frente común de resistencia contra la Revolución; la historia de la nunciatura del cardenal Maury en Alemania, sacada a la luz pública por Andrés Latreille, lo demuestra bien; habiéndose visto obligado a huir de Francia, fué promovido Cardenal y sirvió como diplomático e informador a la Santa Sede en Francfort.

Llegadas al poder en mayo de 1792 las Izquierdas, los «Girondi-

nos» denunciaron como instigadores de las derrotas sufridas por Francia en sus fronteras a los nobles y a los sacerdotes, como agentes de la Contra-Revolución. El 27 de mayo, un decreto autorizaba a los directorios departamentales para «deportar», para exilar de Francia, bajo la simple petición de veinte ciudadanos, a todo sacerdote no juramentado como fautor de disturbio. Los acontecimientos se precipitaban: el 10 de agosto de 1792, el ejército prusiano de Brunswick amenazaba la frontera desguarnecida; el desorden general hacía subir la fiebre, se hablaba de traición, se llamaba a los ciudadanos a las armas. Esta fiebre hizo desaparecer lo que aun quedaba de la Iglesia galicana. Mahtiez escribe que, el 10 de agosto, la Comuna sublevada «envía a las secciones la lista de los obispos y sacerdotes sospechosos, los cuales fueron prendidos en masa en la Abbaye, en el convento de los Carmes, en el seminario de Saint-Magloire...» En efecto, la caída de Verdún y de Longwy en la frontera del Nordeste había desbordado al gobierno. El Rey había sido suspendido de sus funciones; las Derechas habían huído de la Legislativa; el Centro desaparecía; las Izquierdas estaban acosadas por el Extremo-Izquierda, los clubs revolucionarios y la Comuna, que se había instalado en París, en el Ayuntamiento, y gobernaba de hecho; el estado mayor de los jacobinos, Billaud y Chaumette, se habían unido a ellos; la Asamblea había intentado resistir; Danton, que había salvado la Comuna, caía poco después también bajo sus mismos golpes. Nos encontramos en la historia del ante-Terror que va a estallar en breve en Francia; se verifica el llamamiento de los voluntarios al Campo de Marte; se toca a rebato. Las «Secciones» de la Comuna tomaban posesión de París; había sido creado un Comité de Vigilancia. Murat reclamaba el asesinato y los holocaustos libertadores; las calles se habían convertido en verdaderos escenarios de lucha.

Es entonces cuando comenzaron las llamadas «matanzas de septiembre»; duraron tres días (2-4 septiembre 1792), y se pudieron contar 1.100 víctimas. Fué una carnicería en la cual murieron todos los prisioneros: sacerdotes, nobles, oficiales comunes y malhechores ya encarcelados. Aun podemos visitar el jardín de los Carmes, e inclinarnos sobre el umbral modesto ante el cual murieron centenares de víctimas. Los sacerdotes morían proclamando su fe; a la sola pregunta de «¿Has prestado juramento?», si la respuesta era «no», el sacerdote era derribado. Una verdadera batida se desencadenó en toda Francia; la emigración de los sacerdotes se precipitó; el abate

Sicard nos da las cifras de 30 a 40.000 exilados; pero la gran masa del clero se escondió y continuó de esta forma su apostolado. El doloroso debate sobre el juramento, continuaba; sospechas mutuas y divisiones entre sí debilitan más todavía la vieja Iglesia galicana.

Una última medida de la Legislativa, antes de desaparecer en septiembre de 1792 para hacer sitio a la Convención, impuso que solamente los oficiales municipales llevaran en adelante los registros del estado civil; esta medida fijaba jurídicamente la separación absoluta del Estado y de la Iglesia en Francia y ponía fin a la fusión de lo temporal y de lo espiritual que había caracterizado todo el antiguo régimen. Los filósofos no habían imaginado nunca esta nueva concepción jurídica que salía de los hechos y de los acontecimientos, la de un Estado que excluía la religión tradicional de su vida política y espiritual.

El 22 de septiembre de 1792 nacía la Convención; ésta proclamaba la República, entablaba el proceso del Rey al que hacía ejecutar el 21 de enero de 1793. Las corrientes anticristianas circulaban intensamente en Francia; una, de origen burgués, volteriana, animada muchas veces por sacerdotes «défroqués» (el ex-jesuíta Cerutti, el cura de Moÿ), lucha contra la antigua religión «antisocial» y «antirrevolucionaria»; otra, de origen popular, está alimentada por una prensa desencadenada, vulgar, del cual es típico ejemplo el famoso *Père Duchesne,* que hace una violenta propaganda anti-clerical y que predica un ateísmo militante y activo. La Convención, la «primera», la de 1792 a junio de 1793, la compone una mayoría girondina y se destaca notablemente de la concepción de las Asambleas precedentes, por una alianza entre el poder civil y la religión tradicional; los diputados consienten todavía en aplicar la *Constitución civil del clero* (es preciso tratar con miramientos ciertos medios rurales), pero señales muy claras indican que pronto va a traspasar ese estadio jurídico. Sienten las amenazas encubiertas de la Comuna insurreccionada cuyos animadores, Hébert, Anacharsis Cloots, Momoro, son anticlericales encarnizados, vengativos, sistemáticos. La irreligión militante tiene un hogar ardiente y activo en la Comuna, que se hace representante del pueblo, de la capital y de la provincia. La lucha contra las fiestas religiosas, las manifestaciones anticristianas, los insultos contra la religión y los sacerdotes (se cierran las iglesias de París por la fiesta de Navidad de 1792), las amenazas contra la libertad de cultos, la anulación de pago del clero juramentado y la suspensión de los

salarios eclesiásticos están a la orden del día, no sin que se hagan sentir violentas protestas. Se comprende perfectamente que el pueblo esté apegado siempre al culto católico y a sus ceremonias; como escribirá irónicamente Camille Desmoulins en la *Tribuna de los Patriotas*: «Mucho me temo que los reyes han muerto, pero no así el buen Dios...» La historia nos demuestra que al comienzo de 1793 aun quedaba mucho que hacer para descristianizar la masa de los franceses. La Iglesia constitucional parecía triunfar porque medidas muy severas dañaban al clero refractario y le condenaban al exilio, haciendo así desaparecer a sus rivales. En efecto, algunos decretos empezaban a despojar poco a poco a los templos y al clero de sus beneficios: el 14 de agosto de 1792 se hacían fundir los objetos de bronce de las iglesias; el 18 de julio se ponían en venta los palacios episcopales; el 28 de septiembre se suprimían los vicarios de los obispos. El Estado metía mano en las fiestas, ceremonias y tradiciones de la Iglesia; los curas debían leer en el púlpito numerosos documentos oficiales antes de la predicación, sin discutir su contenido; se suprimió el traje eclesiástico fuera de las ceremonias religiosas. Aún hay más: pronto se habla de la necesidad, si no de suprimir el celibato de los sacerdotes, al menos permitir el casamiento de los que lo deseen. Naturalmente, los obispos protestaron y se opusieron a ello; el decreto de 19 de julio de 1793, traerá la respuesta del Estado: un decreto castiga con la destitución y deportación a los jefes de diócesis que pongan obstáculos a estas uniones; el diputado Delacroix dirá en la tribuna: «Los obispos son nombrados por las asambleas electorales. Son pagados por la Nación. Deben, pues, obedecer todas las leyes de la República»; Delacroix no carecía en esto de lógica. Se verá más adelante a Lindet, obispo de Evreux, contraer matrimonio. El clero constitucional había aceptado, como dice Mathiez, un casamiento de razón donde el Estado había ejercido todos los derechos del marido, incluyendo el de corrección, existiendo una completa subordinación de la Iglesia al Estado. Sin embargo, la situación se atirantaba cada vez más y el divorcio estaba próximo; era difícil para los católicos, aun cuando fuesen los más patriotas del mundo, aceptar el retroceso de ciertos límites morales y religiosos: el último paso iba a ser dado pronto.

En marzo de 1793, una segunda invasión amenazaba a Francia; cuando el 21 de enero de 1793 la cabeza de Luis XVI había rodado por el cadalso y el verdugo la había mostrado al pueblo reunido en la

plaza que más tarde se llamará de la Concordia, toda la Europa monárquica la había contemplado. Bajo la dirección diplomática de Inglaterra, la coalición europea se iba anudando; las fronteras francesas estaban cercadas. La Convención decretó el levantamiento en masa, el requerimiento permanente, la salida de Dumouriez a Holanda. Danton reclamaba soldados, y Robespierre exigía un *Tribunal revolucionario*, la creación de un *Comité de Salvación Pública*; la toma de Lieja provocó la aceptación de esta medida, pues conforme las noticias militares iban siendo malas, el miedo estrechaba a los débiles y a los indecisos alrededor de las minorías decididas que los disciplinaban con sus amenazas. Dos acontecimientos van a provocar el Terror: la traición de Dumouriez que se había puesto en relación con Cobourg, jefe de las fuerzas austríacas, y quería marchar sobre París para libertar a Francia de la tiranía, y el levantamiento de las provincias francesas, que había comenzado por el Oeste, en los llamados «Bocages» de la Vendée, de la Normandía y de los alrededores del Mans. La Vendée se sublevó ante la amenaza de reclutamiento en masa de sus hijos, bajo el mando de los hidalguillos del país: Bonchamps, Lescure, La Rochejaquelein (1), Charette y algunas gentes del pueblo: Cathelineau, Stoffet. El comienzo de la revuelta se hizo únicamente en nombre de la religión—más tarde se mezcló en ella el realismo—y se organizaron ejércitos: «el gran ejército católico de la Vendée».

Ante la doble amenaza de la traición y de la sublevación de las provincias, las Izquierdas exigían, contra los Girondinos convertidos en Derechas, la «Gran ley de Salvación Pública»; estas Izquierdas se llamaban la *Montaña*, por residir en lo alto de las graderías de la Asamblea. La guillotina funcionaba, las prisiones se llenaban; ya algunos jefes girondinos huían y se ocultaban. En París, la Comuna triunfaba de las antiguas «izquierdas», de estos Girondinos ahora escarnecidos, proscritos o ejecutados. Hubo una época de desconcierto (abril-julio, 1793); se organizaba en el seno de la Convención el gobierno propiamente revolucionario; Robespierre entraba en el Comité de Salvación pública. Fué entonces cuando se estableció la dictadura de los Jacobinos de la *Montaña*; cada departamento tuvo su

---

(1) Se trata de Enrique Du Vergier, conde de La Rochejaquelein (1772-1790), cuyo hermano, Luis Du Vergier, marqués de La Rochejaquelein, perteneció a todos los complots monárquicos antibonapartistas.

Comité revolucionario, de fabricación gubernamental, «encargado de aplicar las leyes revolucionarias» (1).

Bajo el impulso de Lázaro Carnot—gracias, desde luego, a las dudas de los coaligados en los asuntos de Polonia—se organizó para el exterior un ejército joven, provisto de toda clase de material de guerra, al que se acostumbró a la disciplina; se requisaron en las ciudades camisas para vestirlos, se dejó a Lyon sin zapatos para calzarlos. Como carecía de jefes, algunos jóvenes se ofrecieron para ello: Hoche, Jourdan, Moreau; más tarde tropezaremos con estos mismos nombres: serán los de los mariscales de Napoleón. Danton ha exigido de este nuevo ejército «audacia, todavía más audacia, siempre audacia», y en Wattignies, en Fleurus, los aliados divididos, desconfiados, serán vencidos por este ejército exaltado por su ideal revolucionario. El fenómeno se repetirá después (1919-1920) en la Rusia bolchevique.

En el interior, el bando de Robespierre pedía que se pusiese el Terror al orden del día; la ley de los sospechosos, votada el 17 de septiembre de 1793 permitía enviar al patíbulo «a los enemigos de la libertad»; esta frase vaga contenía millares de ejecuciones; la guillotina funcionaba sin interrupción en las grandes ciudades. Las insurrecciones de la Vendée van a originar una gran tirantez entre la Revolución y la Iglesia. Los dos ejércitos en presencia simbolizan las dos Francias: los *blancos*, los de la Vendée, son católicos, monár-

---

(1) GUGLIELMO FERRERO, en su libro *Pouvoir, les génies invisibles de la Cité*, P., 1945, ha dado una explicación de este descenso inexplicable hacia el horror y la sangre: «la desaparición de los principios de legitimidad provocó un miedo, nacido de la ausencia de toda autoridad reconocida, de toda defensa política, de todo freno moral. Este temor impulsó a los individuos, a las agrupaciones y a los poderes públicos a actos de violencia; las violencias aumentaron el miedo, que exasperaba cada vez más la ferocidad de los ánimos. Es así como, de violencia en violencia, la Convención ha llegado a los asesinatos, a los exterminios, a los crímenes judiciales, a las inundaciones en sangre y a las descargas de metralla, del Terror. Pero cuanto más sangre derramaban estos desgraciados, arrastrados por el terror, más necesidad sentían de creer en sus principios como en un absoluto... Los jacobinos no llegaron a verter tanta sangre, porque creían en la soberanía del pueblo como en una verdad religiosa; se han esforzado en creer en esta soberanía, porque el temor les hacía derramar sangre. Sin este derramamiento, la Revolución francesa no sería más que un drama insensato, representado por actores borrachos... Es el miedo y la necesidad de lo absoluto los que han conducido a la Revolución a hacer del *Contrato social* su Biblia, y de Rousseau, su Moisés» (págs. 88-90).

COMMUNE DE PARIS.

Le Comité d'Exécution

9 Thermidor

Courage patriotes de la section des Piques, la liberté triomphe. Déjà ceux que leur fermeté a rendus formidables aux traîtres sont en liberté. Partout le peuple se montre digne de son caractère.

Le point de réunion est à la Commune dont le brave Henriot exécutera les ordres du Comité d'Exécution qui est créé pour sauver la patrie.

Legrand — Louvet — Payan — Lerebours — Ro

Documento de la «Commune» de 1793, que contiene la orden de levantamiento firmada por Robespierre (se lee abajo *Ro*); este papel fué manchado de la sangre de este último, que lo firmó cuando estaba herido (Archivo del Museo Carnavalet).

pièce 2e

C



Jeudy 20 Aoust 1789

les representants du peuple françois, constitués en assemblée nationale, considerant que l'ignorance, l'oubli ou le mepris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont resolu d'exposer dans une declaration solemnelle les droits naturels, inalienables et sacrés de l'homme, afin que cette declaration constamment presente à tous les membres du corps social leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir legislatif et ceux du pouvoir executif pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les reclamations des citoyens, fondées desormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous.

en consequence, l'assemblée nationale reconnoit et declare en presence et sous les auspices de l'être suprême les droits suivants de l'homme et du citoyen.

Arrêté par l'assemblée nationale pour être le préambule de la Déclaration des droits. le 20 aoust 1789.

Stanislas de Clermont-Tonnerre
présid.

Montmorency secrétaire

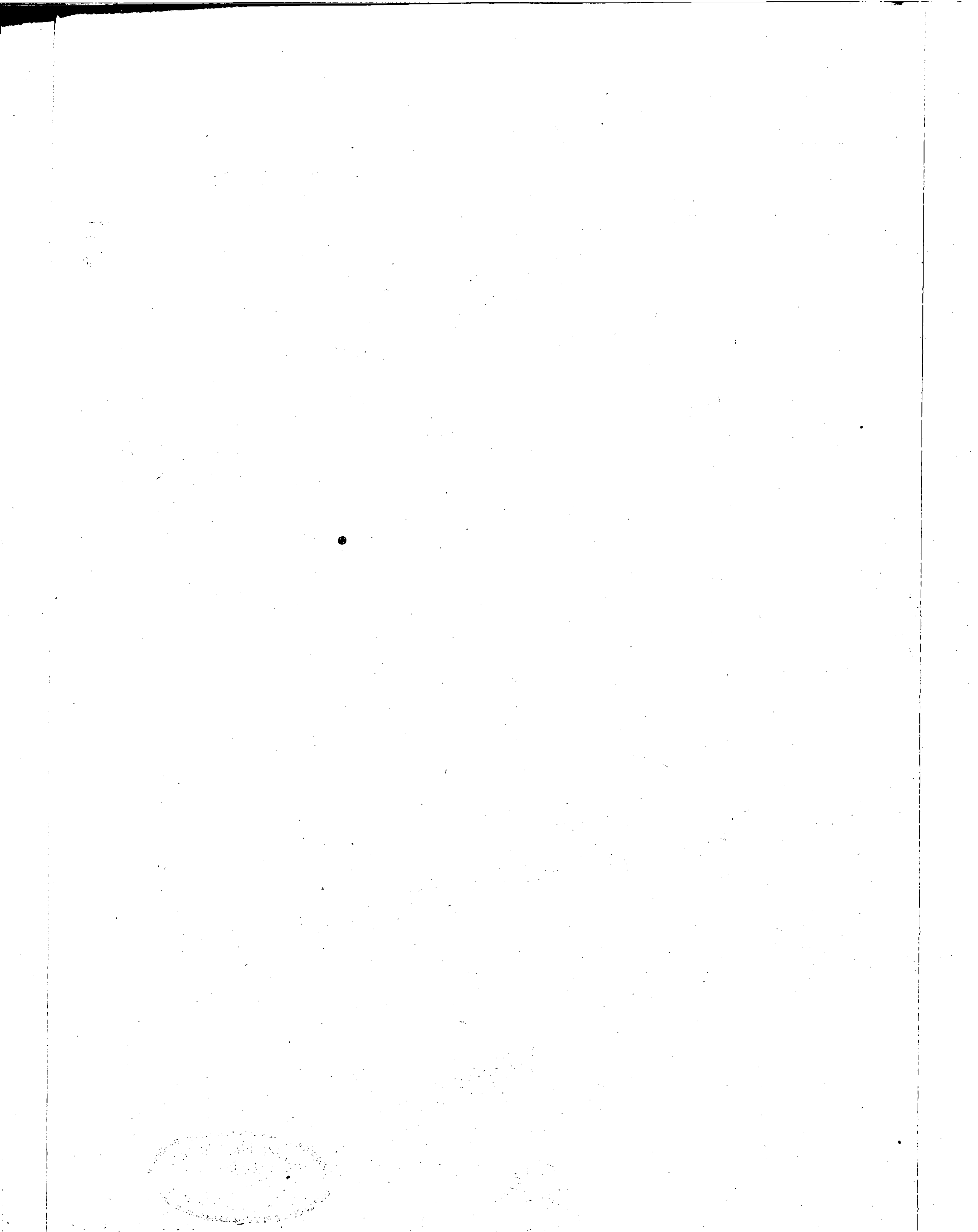
Fréteau

l'év. d'Autun

abbé de Barmond

Petion De Villeneuve

Preámbulo de la Declaración de los Derechos del Hombre, extraído del Registro de las deliberaciones de la Asamblea Nacional (Arch. Nac.)



quicos, tradicionalistas, uniendo la patria y la religión en un sentimiento a menudo confuso y sin ideas bien definidas; frente a ellos los *azules*, los soldados de la República, demócratas, nacionales por su esencia, arreligiosos o irreligiosos: el amor de la patria es su sola religión. Empezamos a ver ya—y esta visión se prolonga hasta nuestros días—las dos Francias enfrentarse una contra otra. La guerra civil es, como se sabe, particularmente cruel y provista siempre de un carácter inexpiable; el odio del aristócrata y del sacerdote se va desarrollando hasta llegar a convertirse en uno de los componentes más estables del espíritu «republicano». Entendámoslo bien; es en la Vendée, en la guerra civil, donde se ha creado verdaderamente el espíritu republicano francés. Añadamos por último las revueltas que estallan en provincias; las ciudades, más lentas que París, se sublevaron ante la dictadura de la Convención montañesa y ante el exilio y la muerte de los Girondinos, los jefes revolucionarios de ayer. Frente a la Francia de 1793, se encuentra el terrible Comité de Salvación pública, la capital en peligro, los enemigos en la frontera, los departamentos destrozados, las costas marítimas bloqueadas por los ingleses, el bloqueo económico, el Terror al orden del día. La reacción estriba en la búsqueda de la unidad a todo precio, incluyendo en ella la desaparición de toda disidencia política.

El catolicismo entra en esta última fase, y la Iglesia galicana va a desaparecer; una política violentamente antirreligiosa anima la Comuna de París donde reinan Hébert y Chaumette. Se entregan a la Convención los vasos del culto, las casullas, los viriles «utensilios del fanatismo»; el 6 de noviembre la Convención decide que tal ciudad—no importa cual—puede cerrar la iglesia o las iglesias de su jurisdicción administrativa. Obispos y sacerdotes abjuran solemnemente el catolicismo; el arzobispo de París, Gobel, y sus vicarios afirman ante la Asamblea «que no hay más culto nacional que el de la libertad y de la igualdad», y renuncian a sus funciones de ministros del culto católico. Un obispo constitucional salvará, no obstante, el honor de la Iglesia constitucional: Grégoire, modesto cura del antiguo régimen, ocupará la silla pontifical bajo el Terror, vestido con sus hábitos y cubierto por su solideo episcopal; con un valor real y una firmeza meritoria, ya que la guillotina funciona permanentemente, él intenta sin cesar simbolizar la unión del Catolicismo y la Revolución. La Comuna cierra todas las iglesias de París, incluyendo las constitucionales (24 noviembre de 1793). En provincias, las abju-



raciones continúan con escenas a veces grotescas: divorcio con el breviario en pleno club, o lavado de cabeza «para desbautizarse».

¿Qué quedó, pues, del clero constitucional? De los 82 obispos de 1791, diez son muertos (seis de ellos en el patíbulo), 24 han apostatado (nueve de ellos se han casado), 24 han renunciado a su ministerio; quedan solamente 24 obispos con vida y sin abjurar: juzguemos de la mediocridad de este clero de ocasión. De los 28.000 sacerdotes juramentados de la Iglesia constitucional, 22.000 han renunciado a sus funciones, algunos millares se han casado; según las estadísticas, solamente de 5.000 a 6.000 continúan su sacerdocio.

Las iglesias son saqueadas, las estatuas destruídas y la destrucción sistemática de la Iglesia se acelera; artistas renombrados (Payet, Danjou) fueron designados para suprimir en París los emblemas esculpidos. Varin, encargado de «limpiar» Nôtre-Dame, de París, hizo añicos las 90 estatuas de la fachada, y se desmochó la flecha de la Santa Capilla; en Chartes, el administrador Cochon-Bobus exigía la demolición «patriótica» de la catedral, y si no llegó a cumplir su propósito fué únicamente por temor a llenar de escombros las calles de la ciudad. Suprimíase el pasado cristiano de Francia, se anulaba el calendario gregoriano, ya no se quería tener por patronos a los santos, y el padre del académico francés Alfredo Mézières recibió los dos nombres tristemente significativos de *Amour-Satan* (citado por G. Goyau, *Histoire religieuse*..., pág. 518). Un nuevo calendario reemplaza al antiguo; éste ha sido ideado por el poeta Fabre d'Eglantine; los nombres del mes son tomados de las estaciones: vendimiario, brumario, frimario, para el otoño; nivoso, ventoso, pluvioso, para el invierno; germinal, floreal, pradial, para la primavera; termidor, mesidor, fructidor, para el verano. El 24 de noviembre de 1793 es suprimido el domingo y reemplazado por la *década*. Nuevos y extraños cultos veían la luz del día; ya el 10 de agosto de 1793, se había celebrado la fiesta de la Unidad y de la Indivisibilidad de la República para celebrar la caída del trono; David había dibujado el grandioso plan, y en él se exaltaban alternativamente la Patria, la República, la Naturaleza; todavía se respiraba en él el aire del siglo XVIII, aunque este aire estuviese ahora impregnado de sangre.

En la primavera de 1794, bajo la dictadura de Robespierre, parece que la descristianización llegaba a su apogeo; según Gazier, no quedaban en Francia más que 150 parroquias donde se celebrase misa públicamente; a éstas debemos añadir las de las regiones montañesas,

las de los pueblos aislados donde el culto continuaba. En efecto, hasta la caída de Robespierre, parece que las últimas raíces del catolicismo llevaban camino de ser suprimidas del suelo de Francia; la Iglesia nacional ha desaparecido; ella principalmente ha sido la gran víctima de esta descristianización. El 8 de junio de 1794 (20 pradial, año II) tiene lugar la gran fiesta del Ser Supremo y de la Naturaleza, y en este día Robespierre pronunció un discurso e incendió un grupo de monstruos representativos del Ateísmo, la Nada, el Egoísmo, surgiendo después de este mismo fuego la estatua de la Sabiduría. Un mes después, el 27 de julio (9 termidor, año II), Robespierre se ve acusado en la Convención por los que sabían que, al no suceder esto, morirían ellos. Herido en la cabeza por los gendarmes que venían a prenderle, en el momento en que el dictador estaba haciendo un llamamiento a las armas (se conserva este papel donde puede leerse el comienzo de su firma: *Ro...*, con manchas de sangre), es conducido al día siguiente en la carreta sangrienta y ejecutado en medio del regocijo del pueblo. Había vencido la primera parte de la Revolución.

Quedarán, ciertamente, los terroristas; Fouché (1) y Tallien quieren continuar la represión, pero la Revolución ha cambiado su curso; la marcha hacia el socialismo se detiene y la burguesía, atemorizada y temblorosa, espera ser más feliz poniéndose en manos de un joven general corso.

Es preciso mostrar aquí otro aspecto de la historia: la extraordinaria supervivencia del catolicismo romano bajo el terror. Los sacerdotes refractarios habían emigrado; es éste uno de los principales aspectos de la cuestión: se calcula en unos 30.000, por lo menos, el número de eclesiásticos que huyeron al extranjero: a Bélgica, orilla izquierda del Rhin, Suiza católica, Italia, España. A continuación,

---

(1) Es preciso hacer destruir la leyenda, casi histórica, de Fouché, sacerdote del Oratorio, que algunos historiadores contemporáneos han tratado de difundir (Wallon, Mellinet, Michelet...). Está demostrado que el joven Joseph Fouché entró, en 1781, en el Seminario del Oratorio de Jesús, que recibió en él las Ordenes menores, que continuó de profesor del Oratorio hasta la Revolución, pero que no llegó a recibir nunca el sacerdocio. Se encontrará en el libro magistral de LOUIS MADELIN, *Fouché* (2.ª edición, 1903, 2 vol.), una excelente bibliografía sobre este triste personaje, que después de haber ametrallado a millares de personas en Lyon, en Nantes, en Nevers y en Moulins se hizo diplomático bajo el Directorio, ministro de la Policía bajo el Imperio, intrigó contra Napoleón, que le había hecho duque de Otrante, y llegó a ser ministro al comienzo del reinado de Luis XVIII. El carácter de este hombre era despreciable.

huyendo de los ejércitos republicanos, marcharon muchos a Inglaterra y a Rusia; se calcula en 6.000 cada una el número de sacerdotes franceses que tanto Italia como España acogieron. La vida de estos sacerdotes fué generalmente severa, dura y a menudo limitada por las leyes del país. En el bajo clero y los medios populares, la desconfianza instintiva y natural con respecto a las «ideas francesas» engendró constantes disgustos; se generalizaban los crímenes de una minoría y se temía que, bajo el traje francés, se introdujesen propagandistas revolucionarios; el exilio pesó, pues, duramente sobre los sacerdotes emigrados. La prueba fué para algunos un medio de purificación; la mayoría demostró por una vigorosa disciplina que había sabido aceptar la expiación. De esta época nos quedan numerosas *memorias* y múltiples trabajos eclesiásticos que pretendían hacer distinguir la masa sana de la masa francesa y separarla de una minoría política.

El segundo aspecto de la cuestión es el martirio de los que se quedaron en Francia; la ley del 21 de octubre de 1793 (30 vendimiario, año II) era terrible para ellos: todo sacerdote sujeto a la deportación que se encontrase en territorio de la República era juzgado y ejecutado en veinticuatro horas; todo ciudadano que conociese el escondite de uno de estos sacerdotes y le denunciase, recibiría una prima; pero, por el contrario, todo individuo que hubiese acogido en su casa a un sacerdote refractario era condenado a muerte. Los imposibilitados y los ancianos fueron aprisionados, y muchos de ellos murieron de miseria y de hambre. Otros fueron desterrados a los pontones, conducidos en los barcos que servían antes al transporte de los negros para la esclavitud; fácilmente se comprenderá su miseria. Nos queda un admirable monumento de su fe: las *Resoluciones tomadas por los sacerdotes prisioneros a bordo de los «Asociados»* (éste último nombre es el del barco negrero). Si ciertos sacerdotes cayeron a veces en el escándalo, éstos fueron en pequeño número. Ante ellos se yerguen auténticos mártires; citaremos al abate Noël Pinot que el 21 de febrero de 1794, en Angers, subió al cadalso vestido de sacerdote y cantando las primeras palabras de la Misa: *Introibo ad altare Dei...*; a los carmelitas de Compiègne, el 17 de julio de 1794, que marcharon al suplicio cantando el *Salve Regina* y el *Veni Creator*; a las Sacramentinas de Bollène que entonaban el *Te Deum* cuando se les anunció su condena y que renovaron sus votos la víspera de su muerte; una de ellas besó el patíbulo antes de subir a él. El prestigio de los

mártires de la Iglesia bajo la Revolución va a ser la fuente en la que se alimentará el renacimiento de la vida religiosa al comienzo del siglo XIX (1).

En medio de la tempestad, las vocaciones se afirmaron, los ánimos se levantaron, la fe se confirmó. Ocultos en las montañas, en las chozas de los pastores, en las cabañas, disfrazados en las ciudades, los sacerdotes católicos continuaron su sacerdocio. Citemos al admirable abate Meignan de Saint-Roch en París; al ex-jesuíta, Padre de Clorivière, constantemente perseguido, al que nunca llegaron a detener; el oratorio de Madame Bergeron, donde el culto prosiguió durante año y medio, y que estaba al lado de la siniestra Conserjería del Tribunal revolucionario. Una gran figura sobresale en el clero francés de esta época: la del abate Emery, Superior de San Sulpicio; prestó el juramento con todo conocimiento de causa a fin de proseguir su ministerio incluso bajo la Convención; el 16 de julio de 1793 fué encarcelado y estuvo nueve meses encerrado en la antecámara del Tribunal revolucionario. Hizo un inmenso bien, devolviendo la fe ortodoxa a sacerdotes constitucionales, como por ejemplo al obispo de Rhône-et-Loire, Lamourette. En adelante será una gran figura del clero de Francia por su inteligencia, su tacto y su conocimiento de los hombres, tratando siempre de adaptar el dogma en su integridad a las nuevas condiciones de evangelización. Antes que los Lacordaire y los Ozanam comprendió el peligro en que los intransigentes ponían a la Iglesia de Francia al asociar demasiado íntimamente la religión a la política de la contrarrevolución y, sobre todo, al convertir esta religión, que debía ser el fin, en un simple medio.

## LA CRISIS DEL DIRECTORIO.

El 9 termidor, según hemos dicho, es el final de una época, no el final de la Revolución. El flujo revolucionario terrorista retrocede; mejor dicho, los montañeses, que debían ser asesinados, han dado un golpe de Estado matando al que debía ser su propio verdugo; pero permanece el mismo estado de espíritu. Se ha estudiado a este París

(1) Cf. MORTIMER-TERNAUX: *Histoire de la Terreur,* Paris, 1863-1881, ocho volúmenes; GUILLON: *Les martyrs de la foi,* Paris, 1820-1824, cuatro volúmenes; DOM LECLERCQ: *Les martyrs de la Révolution,* Londres, 1794; A. C. SABATIE, S. S.: *Les martyrs du clergé,* Paris, 1913.

de después de termidor en el que la reacción popular, removida por esta psicología de una multitud llena aún de misterios, se levantó contra los que adoraba la víspera. Los Jacobinos habían sido barridos; la «dorada» juventud, bajo la dirección del periodista Stanislas Fréron y de Tallien, se lanza contra «los bebedores de sangre». Epoca de profunda inmoralidad, de escándalos y de bruscos retrocesos; en París reina la amante de Tallien, Teresa Cabarrús, ex marquesa de Fontenoy, futura princesa de Chimay. Su apodo es *Notre-Dame de Thermidor*. Bajo su inspiración, es destrozada la camarilla de Robespierre, muere la antigua Montaña y se liquida el Club de los Jacobinos. La Francia del año III, de 1795, atravesaba saltando entre ruinas, duelos y hambre, por una crisis social, moral y política. Pero a la nueva burguesía, creada o enriquecida con los bienes nacionales, no le interesan los cambios que puedan volver las cosas a su lugar; la aristocracia ha sido abatida, pero ha nacido una nueva plutocracia sostenida por el pueblo. El joven Mallet escribe en 1796: «Sólo el campesino está contento. Unicamente él ha salido ganancioso: ha comprado casi todos los prados, los campos, las viñas contiguas a los bienes de los emigrados...» La Revolución le ha libertado y le ha enriquecido; está unido a ella, pero en forma de huraño conservador. Cuando en 1795 el socialista Babeuf y sus *iguales* vengan a atacar la propiedad y a predicar la ley agraria comunista, el campesino permanecerá republicano, pero de «derechas»; pedirá sus «buenos sacerdotes» a condición de que éstos no le reclamen los bienes que poseían antes de 1789, ni el restablecimiento del diezmo.

Después de la caída de Robespierre, la persecución religiosa se aplacó durante más de un año; en la Vendée, Charette negoció con los delegados de la Convención y, el 17 de febrero de 1795, fué firmada la paz interior: los insurrectos obtuvieron la libertad de culto, la facultad de elegir sus sacerdotes incluso entre los emigrados, y la disposición de una «guardia territorial». La Convención, algunos días después, decretó que los constitucionales y los refractarios tendrían la posibilidad de organizar sus ceremonias como ellos quisieran en locales instalados por su cuenta, aunque las iglesias continuaban siendo requisadas para los nuevos cultos revolucionarios. La libertad, sin embargo, se iba aproximando.

Una amenaza la detiene: la amenaza realista. En efecto, el 27 de junio de 1795, en Quiberon, con la ayuda de navíos ingleses, algunos emigrados desembarcaron en la península. Los Jacobinos, temiendo

el reinado y la represión del Conde de Provenza, que era el pretendiente al trono, reforzaron nuevamente sus posiciones; todas las malas conciencias que la Revolución había puesto frente a frente, se unen nuevamente ante el peligro de las Derechas. El 29 de septiembre de 1795, las leyes persecutorias de 1792 y 1793 son puestas en vigor; se impone a los sacerdotes un juramento de «obediencia», bajo pena de encarcelamiento. En octubre del mismo año, nace el Directorio.

¿Cuál es entonces el estado de espíritu religioso? Existe, como hemos visto en primer lugar, la inmensa masa de los adquisidores de bienes nacionales, que aumenta sin cesar, pues el afán de especulación y las operaciones de reventa se han apoderado de las gentes. La perspectiva de una posibilidad de restitución los hace hostiles al clero. Hay en cada comuna de Francia, un núcleo de antiguos funcionarios revolucionarios, miembros de comités o de sociedades particulares, que se tienen como únicos republicanos frente a los patriotas corregidos y aplacados o satisfechos. Están también los que se han distinguido en la lucha contra la Iglesia y que saben no se les perdonará jamás. Todas estas gentes son los servidores del Directorio; los que denuncian «la antorcha del fanatismo» que se ha vuelto a encender. En los medios intelectuales continúa dominando el espíritu filosófico; los antiguos enciclopedistas reinan todavía en el Instituto de Francia, creado en brumario año IV; los primeros sabios son irreligiosos, materialistas, ateos. Lalande, el astrónomo; Dupuis, el autor del *Origine de tous les cultes*; el poeta Parny, son anticatólicos; se siguen reeditando las obras de Diderot. El Directorio continúa la tradición de la Convención, dulcificada ciertamente, pero arreligiosa y a menudo, incluso, hasta antirreligiosa; mantiene la educación pública acristiana, la religión nacional, las fiestas cívicas, los cultos a la Razón. En los años 1795 a 1796 lanza unas circulares terminantes sobre el «peligro clerical»; está convencida de las «maniobras de los sacerdotes refractarios para el derrocamiento de la República». Sin embargo, esto no se realizará hasta el año V, en el cual las elecciones traerán diputados católicos; el Directorio se resignará a la tolerancia y buscará en las derechas una mayoría que ha perdido en las izquierdas al colocarse en contra del movimiento comunista de Babeuf (10 mayo 1796).

¿Podría hablarse de un profundo renacimiento católico? No, ciertamente. Todo lo más, de la explosión de una fe largo tiempo reprimida. Esta explosión surge en beneficio de la Iglesia romana; la

Iglesia constitucional está moribunda. Aulard, al que no se considera sospechoso de simpatía hacia la Iglesia, describe esta clase de embriaguez religiosa que alcanza, tanto a las clases elevadas como a los campesinos. El Directorio intenta destruirla, perseguirla, incluso reemplazarla con los ensayos de «cultos» filosóficos del director La Revellière (*religión teofilantrópica, culto decanario*), extravagantes y burlescas formas religiosas cívicas y anticristianas. Tampoco deben omitirse las tentativas de ciertos sacerdotes juramentados, los «juradores» de antes, para reconstituir la Iglesia nacional; pero los refractarios los vencen con sus éxitos y su diligencia. El pueblo no siempre comprende las sutiles cuestiones del «juramento»; va allí donde hay una ceremonia religiosa. Una parte del clero de Roma proseguía una campaña de reconcialiación; la revista *Anales de la Religión* era su órgano de Prensa: admitían la pureza de la fe y de la ortodoxia en sus cofrades extraviados; éstos se habían metido en cuestiones no concernientes al campo espiritual, pero también habían sufrido persecución. ¿Por qué rechazar sus adelantos, por qué arrojarlos lejos de sí? Pero la otra parte del clero, los ortodoxos, eran de una intransigencia absoluta; su periódico era *Les Annales catholiques*; rechazaban las protestas de sinceridad de los sacerdotes juramentados y se indignaban de que los constitucionales se situasen en el mismo plano que sus víctimas: deberían retractarse, someterse a ellos y reparar los escándalos cometidos. En efecto, un considerable número de sacerdotes juramentados solicitaron la reconcialiación. Pero las oposiciones eran también numerosas y terminantes.

La corriente de renacimiento católico circulaba intensa y poderosamente y a favor de los sacerdotes romanos; entonces es cuando, nuevamente, la actividad de los realistas va a comprometer esta reedificación. Es evidente que, a estos últimos, la acción religiosa los favorece: el clero que ha emigrado, que ha sufrido, que no ha podido olvidar nada, tiene los mismos adversarios que ellos. Luis XVIII, desde fuera, escribe a los obispos para que «los eclesiásticos sostengan entre sus fieles el espíritu monárquico a la vez que el religioso; que los inculquen la idea de una conexión íntima existente entre el trono y el altar, y la necesidad de apoyarse mutuamente»; es preciso manifestar que los obispos estaban, no obstante, poco dispuestos a prestarse a esta íntima unión; uno de ellos responde que «no es posible enseñar al pueblo que la religión católica no se lleva bien más que con la monarquía». La unión subsiste, sin embargo; cuando



Secularización de las Iglesias durante la Revolución francesa.—Acuarela de Béricourt (B. N.)

tuvieron lugar las elecciones de marzo-abril, 1797, la coalición contra el Directorio agrupa a los realistas y a los católicos que quieren la abolición de las leyes revolucionarias de excepción, el llamamiento de los sacerdotes deportados, la apertura de las iglesias. Resulta de esto que los 216 convencionales salen y desaparecen; los diputados de derechas anuncian su intención de someter a estudio toda la política seguida desde termidor para con los emigrados.

Frente a ellos una Extremo-Izquierda pendenciera pidió la reaparición del Comité de Salvación pública y de todas las leyes terroristas, ante el peligro de la contrarrevolución. Ciertamente no iban descaminados al creer que la República estaba en peligro, aunque el complot realista aún no estuviese bien organizado. Para defenderse —siguiendo una mera tradición revolucionaria—, atacaron; fué éste el golpe de Estado del 18 fructidor (4 septiembre 1797) disparado por los tres Directores Barras, Reubel y La Revellière con el apoyo del ejército y la minoría de los diputados del Consejo de los Quinientos. Ya se volvía a hablar de guillotina, de los clubs y del Comité de Salvación Pública; repentinamente, todo esto terminó con el llamamiento al soldado Bonaparte, famoso ya, vencedor de las campañas de Italia y de Egipto.

Pero de 1797 a 1799 hubo una nueva persecución religiosa extremadamente violenta; el Directorio dictador no perdonaba la inteligencia electoral del clero con los diputados de derechas. Las crueldades revolucionarias volvían a repetirse; fueron menos sangrientas, ciertamente, y menos eficaces, pues la autoridad de los Directores era ya débil y a menudo ridiculizada. Se reanudan las ejecuciones de sacerdotes; de nuevo las iglesias son puestas a la venta o destruídas. Se exige de los sacerdotes el «juramento de odio» a la realeza, con lo cual la situación vuelve a ser difícil para el clero, pues numerosos pastores eclesiásticos buscan la forma de tener limpia la conciencia, no abandonando a los fieles; en efecto, los «rencorosos», como se llamaba a los que hacían juramento de odio, componían una minoría. Fueron deportados los sacerdotes en número impresionante. De nuevo, durante el invierno de 1797-1798, la Francia del Oeste volvió a contemplar el espectáculo de estos convoyes de sacerdotes que iban camino de Rochefort y de Burdeos para embarcarse en la Guayana, convoyes que recordaban los de 1793. Francia estaba otra vez sumida en el terror; como escribe uno de los prisioneros de entonces: «Cada carruaje al pasar llevaba la alarma a todas las ciudades y a todos los

corazones». Se calcula que había alrededor de 2.135 sacerdotes prisioneros en las islas de Ré y de Oléron; sólo el bloqueo inglés impidió a numerosos barcos echarse a la mar.

La Iglesia constitucional se aprovechó de la persecución del clero refractario; se restableció la armonía entre los constitucionales y el Directorio. Con permiso del gobierno, celebraron en París su primer concilio nacional (22 termidor, año V) con gran solemnidad. Aplaudieron las medidas que los desembarazaban de unos rivales extraordinariamente fuertes; ellos mismos establecieron a grandes rasgos un plan que debía poner fin al desgarramiento del clero francés: el *Decreto de Pacificación*. Se trataba de una especie de transacción con Roma; la Iglesia galicana renunciaba a la Constitución civil del clero que pertenecía al pasado; protestaba de su adhesión al Papa y a las creencias de la Iglesia romana, aunque siempre conservando sus máximas galicanas. Para suprimir el abismo entre los dos cleros, proponía reconocer alternativamente un obispo del antiguo régimen y otro obispo del nuevo. La acogida fué desfavorable; el Directorio que estaba rompiendo de forma violenta con la Santa Sede con motivo de los asuntos de Italia, veía con disgusto este intento de aproximación a Roma; el episcopado ortodoxo reaccionó agudamente. Unos cincuenta obispos de tendencias diversas, pero que representaban a todos los grupos de emigración, publicaron en común una *Carta sinodal sobre los medios de restablecer la paz religiosa,* que expresaba la emoción de este clero ante los esfuerzos de los cismáticos para reconstituir su Iglesia en «un pretendido concilio». El abismo seguía siendo profundo entre los dos cleros. Este estado de incertidumbre y de malestar político, de terror religioso y de persecuciones violentas contra todas las formas tradicionales en Francia duró cerca de dos años. La burguesa que había hecho la Revolución de 1789 buscaba, por todos los medios, las posibilidades políticas de estabilizar la situación adquirida. Tenía a su izquierda a los comunistas revolucionarios que querían acabar de realizar el programa entrevisto durante el Terror; a su derecha, los realistas amenazaban, desde el exterior, destruir el edificio aún incierto de la Revolución. El Directorio intentaba inútilmente mantener una falsa política conservadora. Comprendía que le era preciso «una espada» para asegurar su poder y conservarlo; ¿dónde encontrarla? Morris había escrito a Washington después de 1793: «Parece evidente que Francia debe ser gobernada muy pronto por un déspota único, dictador nacido de la Revolución o general re-

publicano». El curso de las operaciones en Europa hacía entrever la toma del poder por el ejército; Francia toda reclamaba al pacificador, al vengador, al árbitro, al protector. Precisamente regresaba de Egipto—aunque en secreto y a bordo de una fragata que había conseguido escapar al bloqueo inglés—el joven general corso Bonaparte, que había proporcionado ya algunos emolumentos a la Revolución; sus campañas de Italia y de Europa central le habían aureolado ya con el triunfo de la victoria. Un complot va a reunir a los miembros del Directorio bajo la dirección de Barras, la Policía, la mayoría de los «Ancianos» y una parte de los Quinientos; el 18 brumario año VIII, es decir el 9 de noviembre de 1799, Bonaparte se apodera del poder con la ayuda de sus granaderos tomando al asalto la Orangerie donde están los diputados (1). Diez años antes los arrabales de París habían tomado la Bastilla; el 19 brumario año VIII de la República, este mismo arrabal, al enterarse de que habían sido arrojados por la ventana algunos diputados recalcitrantes, aplaudirá este hecho. El Consulado, primer paso hacia el Imperio, comenzaba.

---

(1) La toma del poder por Bonaparte, en 1799, ha sido durante mucho tiempo un enigma histórico para los historiadores; se ha dicho que una corriente de opinión popular irresistible le había llevado al poder, pero esto se contradice con el estudio de los hechos que han precedido, acompañado y seguido a este acto revolucionario. G. FERRERO, en su obra *Pouvoir* (París, 1943), parece haber tocado bien uno de los aspectos profundos del problema cuando escribe: «El golpe de Estado del 18 Brumario se preparó en una atmósfera de incertidumbre opaca y sorda, de desconfianza y de terror universales. Ninguna corriente cálida, ningún gulf-stream de entusiasmo podía atravesar y fundir este océano, helado por el miedo. Si el Directorio era impopular, nadie se atrevía a manifestar su oposición. Los organizadores del golpe de Estado contaban con el invisible descontento de la mayoría, pero sabían que este descontento no estallaría más que después del triunfo. Esta atmósfera explica la preparación defectuosa del golpe de Estado, su lentitud, sus desgraciadas complicaciones, sus contradicciones, que estuvieron a punto de hacerle fracasar. En el momento decisivo los soldados se habían negado a actuar, y Bonaparte había fallado el golpe de fuerza contra el Parlamento. Es Luciano, en su calidad de presidente legítimo de los Quinientos, el que anima y arrastra a la tropa con la ayuda de una increíble superchería, haciéndola creer que iba no a arremeter contra el Parlamento, sino a defenderlo contra una banda de espadachines a sueldo de Inglaterra que quería estrangularlo. El 18 Brumario continúa el golpe de fuerza, que fué realizado en un ambiente de opinión pasiva debido al miedo y a la desesperación. Todo el mundo estaba mortalmente disgustado del despotismo revolucionario, todos deseaban una liberación, una tregua, un cambio al menos...» (página 39).

Ante esta variedad de hechos, de corrientes ideológicas, de tendencias contradictorias, ¿qué había sido del clero y de la Iglesia de Francia? La Revolución, repitámoslo, había cavado una fosa que separaba a los sacerdotes que permanecieron fieles al antiguo régimen, los ortodoxos, de los que intentaban, muy a menudo de buena fe, adaptarse a las circunstancias políticas a fin de continuar a toda costa su apostolado. Esta desgajadura está latente en Francia; volveremos a encontrarnos con ella bajo la III República. Está concretada, materializada en los diversos juramentos que la Revolución ha exigido de este clero: la Legislativa, la Convención, el Directorio han prescrito, cada uno por su parte, fórmulas de obediencia y de fidelidad. ¿Era necesario consentirlo? ¿Era preciso reconocer estos gobiernos revolucionarios? El problema no sólo dividió en dos partes el clero francés, sin también la parte que permanecía fiel a Roma. Ya hemos visto que el episcopado no pudo trazar una línea de conducta al clero; hemos destacado también la actitud del abate Emery, director de Saint-Sulpice, que intentó salvar todo cuanto se hubiese podido de la Iglesia, dentro de lo que el dogma y la disciplina le permitían. El Papa Pío VI se mantuvo en silencio durante mucho tiempo, y el clero hubo de permanecer en la oscuridad, sin que ninguna luz viniese a iluminar sus conciencias (1). El juramento de «Libertad-Igualdad» había abierto un debate que, en el fondo, aún perdura en nuestros días; establecía el problema de reconocimiento del régimen. ¿No vemos ahora el mismo problema en las Iglesias del otro lado del telón de acero comunista?

La mayoría de los obispos exilados rechazaban la «fatal sumisión»,

(1) El anatema pronunciado contra el «juramento» por una Congregación romana jamás fué ratificado ni publicado por Pío VI. En mayo de 1793, el cardenal Zelada, ministro del Papa, consultado por M. Eméry, le respondió: «El Papa nada ha decidido sobre el juramento en cuestión; si es puramente cívico, puede prestarse.» En diversos breves (5 de octubre de 1793, 1 de abril y 29 de julio de 1794, 22 de abril de 1795), Pío VI no hizo más que precisar la misma respuesta. Sobre el problema del «juramento constitucional», cfr.: PICOT: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique pendant le XVIII$^{eme}$ siècle,* París, 1855, VI, págs. 202-207; DOM LECLERCQ: *Les martyrs,* París, 1911, XI, páginas 17-27; PISANI: *L'Eglise de Paris et la Révolution,* París, 1908-1909, I, páginas 256-282; L. MISERMONT: *Le serment de Liberté-Egalité.* La tesis de este último fué duramente criticada por el R. P. Dudon en *Etudes* del 20 de septiembre de 1917 (págs. 701-723), y, sobre todo, por Mangenot en la *Revue du Clergé français,* 1.º de abril-15 de junio de 1917; Misermont contestó en el mismo número.

declarando que sin una legítima dignidad real no podría haber catolicismo en Francia; Mgr. de la Fare, futuro cardenal y arzobispo de Sens bajo la Restauración, llegará incluso a temer que el pueblo se acostumbre a un gobierno que tolere la religión y que acabe diciendo que «la dignidad real no es en manera alguna necesaria para la salvación aquí abajo». Este episcopado unía la suerte de la religión a una determinada forma de gobierno. Otros obispos—pensamos en Mgr. de la Luzerne—admitían que «la catolicidad puede florecer en una república»; pero esto cesaba en cuanto se intentaba llevar a efecto su aplicación. El problema de la legitimidad, y sobre todo de la actitud atea y destructiva de esta República, complicaba la cuestión. Por otra parte, como hemos visto, el clero constitucional no pudo volver a la vida su Iglesia saqueada, perseguida, violentada, rechazada por el mismo gobierno que la había creado; intentó, pues, unirse de nuevo con el clero ortodoxo. Este último rechazó la proposición con violencia y exigió una sumisión sin reservas a Roma; los constitucionales aceptaban con gusto dar los primeros pasos, pero no querían reconocerse culpables. El asunto no tenía solución. Esta incertidumbre va a prolongarse hasta el Concordato de 1801.

Si resumimos este período podemos decir que los últimos años del siglo XVIII pusieron en peligro el principio mismo de la fe y el de la libertad de la persona humana; cuatro veces fracasó esta regresión y Quinet tendrá que confesar más tarde que «aquellos trastornos inmensos no pudieron desplazar a un solo santo de aldea». Taine, el historiador clásico de la Francia contemporánea, pudo escribir: «Gracias a la Revolución, los católicos ignorantes o despreocupados habían adquirido el sentimiento e incluso la sensación física de la estructura íntima que, en su Iglesia, une el rito, la jerarquía y la fórmula de los dogmas con la vida religiosa interior. Obligados a cantar y danzar, durante el Terror, en torno a la diosa Razón, habían medido con sus propios ojos la distancia que separa a un Dios presente, personal, encarnado, redentor y salvador, de otro dios nulo o vago... Curas y prelados, religiosos y religiosas, habían edificado al pueblo sufriendo por su fe, que, en realidad, era también la fe del pueblo». (*La France Contemporaine,* IX, pp. 164-166 y X, párrafos 43-49.)

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO II

No se trata aquí de dar una biografía, ni siquiera sumaria, de la historia política de la Revolución; han aparecido algunas bibliografías relativas a bibliografía de la Revolución; una de las mejores es la de Tourneaux, *Les sources bibliographiques de l'histoire de la Révolution française,* Paris, 1938. Nuestro trabajo sobre *Esquema del pensamiento francés en la posguerra* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950) da algunas indicaciones sobre esta materia. El libro de Madelin, *La Révolution,* Paris, 1938, presenta, al final de cada capítulo, una corta bibliografía, que puede servir de primera orientación.

Sobre la situación del clero durante la Revolución, hay una excelente obra de carácter general: Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution,* Paris, 1923. Anotemos igualmente la de Sicard, *L'ancien clergé de France,* Paris, 1900; Sciout, *Histoire de la Constitution civile,* Paris, 1872; Theiner, *Documents relatifs aux affaires religieuses,* Paris, 1857; Robinet, *Le mouvement religieux à Paris pendant la Révolution,* 1898; las *Mémoires* de Salamon (1899) y de Grégoire (1823); Mathiez, *La France et Rome sous la Constituante,* en la «Revue Française» de 1908; Sagnac, *L'Eglise de France et le serment,* y *Clergé constitutionnel et clergé réfractaire,* en la «Revue Française», 1907; Lafont, *La politique religieuse de la Révolution,* Paris, 1909; Gazier, *Etudes sur l'histoire religieuse de la Révolution,* Paris, 1887; Delarc, *L'Eglise de France de 1759 à 1801,* Paris, 1895; Crétineau Joly, *L'église de France et la Révolution*; Bourgouing, *Pie VI,* Paris, 1824; L. Madelin, *Pie VI et la première Coalition,* en la «Revue Historique», 1902; Chassin, *La guerre de Vendée,* Paris, 1897; Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Etre suprême,* Paris, 1892; Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires,* Paris, 1904; Gautherot, *Gobel,* Paris, 1911; Mathiez, *L'affaire Catherine Theot, contribution à l'histoire religieuse de la Révolution,* Paris, 1907; Marion, *Les biens nationaux,* Paris, 1908;

Lecarpentier, *Les biens nationaux,* Paris, 1908; Vialay, *Les biens nationaux,* Paris, 1908; Mathiez, *Les Théophilanthropes,* Paris, 1904; Méric, *L'abbé Emery,* Paris, 1895; Pisant, *L'épiscopat constitutionel,* Paris, 1909; La reciente obra de André Latreille, *L'Eglise et la Révolution française,* Paris, 1946, es un buen estudio desde el punto de vista objetivo; el libro de Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* Paris, 1948, es excelente.

El clero constitucional tiene una bibliografía copiosa; es preciso consultar los autores siguientes: S. Charléty, *Le Clergé lyonnais pendant l'Empire*; Dubreuil, *Un évêque concordataire, Caffarelli,* en «Révolution française», t. LXXI y LXXII; R. P. Paul Dudon, en su serie de artículos publicados en «Etudes» (enero 1905): *Pie VII et les évêques constitutionnels*; Latreille, *La petite Eglise de Lyon,* 1910; Mathiez, *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française,* Paris, 1907, y *Les prêtres révolutionnaires devant le cardinal Caprara,* en «Ann. Hist. Rév. franç.», enero 1926; Pisani, *L'Eglise de Paris et la Révolution* (1799-1802), Paris, 1911; Reboul, *Un archevêque nommé d'Aix, évêque de Metz et ses frères,* Aix en Provence, 1896; Roussel, *Le Coz, évêque d'Ile et Vilaine et archevêque de Besançon,* Paris, 1898. Estas monografías permiten formarse una idea del estado de espíritu en Francia en lo relativo al clero constitucional.

Sobre el grave y oscuro problema de la Franc-Masonería en Francia, las obras son innumerables, de valor muy desigual y escritas casi todas con un fin político o de propaganda. La obra, citada ya, de Daniel Mornet (p. 523), contiene una excelente bibliografía; hacia ella encaminamos de nuevo a los lectores.

**E V A N G I L E   D E   L A   L I B E R T É ,**

*Adressée à l'Etre suprême, par les Sans-Culotes de la République Française.*




SUITE A LA PRIERE RÉPUBLICAINE.

O Pere de lumière! éternelle puissance, toi qui fais marcher le soleil devant la liberté, pour éclairer ses augustes travaux! Toi qui donnas aux uns des chaînes et des vertus, aux autres des trésors et des vices; toi seul à qui nous devons des hommages, toi qui nous donnas le courage de rompre nos fers et de punir le crime; toi à qui nous parlons debout, pour ne point avilir ton ouvrage, et nous approcher de ces globes célestes que tu fais rouler sur nos têtes; toi qui te caches, sans doute, sous les traits de la liberté, puisqu'elle est l'âme de toutes les vertus, c'est à elle seule que désormais les républicains adresseront leurs vœux et leur amour; tu l'as placé dans nos cœurs. Ah! tu y vis, tu y respires avec elle; c'est toi, c'est elle.

C'est vous qui nous préparez des succès; c'est vous qui développez notre énergie, notre courage, et prenez soin de notre gloire; c'est vous qui nous conduisez au combat et nous ramenez vainqueurs: c'est vous qui tenez le niveau sur l'humanité et qui laissez tomber le glaive des vangeances sur les têtes de l'hydre, qui cherchent à se reproduire en voulant s'élever au-dessus de la ligne de démarcation sur laquelle sont écrits ces mots: ÉGALITÉ. FRATERNITÉ. L'éternel et la liberté, habitent sans-doute les célestes voutes, d'où l'astre de la lumière vivifie la nature: oui, voilà la véritable Trinité, Dieu juste! tu n'as pas d'autre demeure. Auguste liberté! tu dois êtres sa compagne; et toi, soleil bienfaisant, tes divins rayons n'échauffent nos plaines, ne fertilisent nos campagnes, ne murissent nos moissons qu'en parcourant la route tracée par la toute-puissance.

Eh! foibles mortels que nous sommes, nous errons, sans-doute, en cherchant ta demeure et ta sublime essence; mais tu ne peux en vouloir à tes enfans de demander leur pere. -- Ah! qui que tu sois, nous sommes ton ouvrage, puisque nous sommes libres, et que nous ne connoissons d'autres maître que toi!

Voilà le cris sacré du républicain, Dieu, ma Patrie, -- la Loi. *Vive la République.*

La France est libre; le ciel a déposé dans ses mains les foudres et le tonnerre.... l'évangile de la Liberté, est au centre de la terre, elle est l'effroi des tyrans.

## C R E D O.

Je crois à la nouvelle République Française, une et indivisible, à ses loix et aux droits sacrés de l'homme, que le peuple Français a reçus de la Montagne sacrée de la convention qui les a créés. Les droits sacrés de l'homme et les loix avoient beaucoup souffert entre les mains des traîtres; mais ceux-ci sont tombés sous la faulx de la guillotine, et ont été entérrés.

Je crois que par ce moyen, les tyrans armés contre nous se prosterneront avec leurs hordes, pour adorer respectueusement les droits de l'homme donnés par la convention.

Je crois que les sans-culottes, qui sont morts pour la patrie et pour les droits sacrés de l'homme, sont assis à la droite du pere de tous les êtres, et bénissent leurs freres, qui se vengent sur les hordes des tyrans.

Je crois que la sainte Montagne des Français s'est purgée des traîtres.

Je crois que les législateurs du peuple Français ne discontinueront point de lancer la foudre contre l'Europe, jusqu'à ce que soient écrasés les tyrans qui nous font la guerre.

Que le peuple Européen, sortant de sa léthargie coupable, reconnoisse les droits de l'homme, pour lesquels les vrais enfans de la France ont juré de vivre et de mourir.

Tremblez tyrans, tremblez esclaves,
Traitres échappez à nos coups;
La France est couverte de braves,
Qui sauront mourir comme nous.

Chez GARRET, rue Marat, N°. 7, à Commune affranchie.

«Evangelio» de la Libertad publicado en «Commune affranchie» (Lyon) (Musée Carnavalet).

## CAPITULO III

### La Iglesia bajo la púrpura del Primer Imperio (1800-1815)

La Francia de 1799 ofrecía un espectáculo desolador y lamentable; diez años de revolución la habían agotado tanto como después de una larga guerra. Los documentos contemporáneos nos muestran un país sin carreteras practicables, con puentes destruídos, puertos enarenados, pantanos antes limpios, encenagados por las aguas, ciudades en ruinas, iglesias despreciadas y consagradas a «l'Etre suprême». No existía la seguridad personal: ciertos bandidos, a quienes llamaban «les chauffeurs», asaltaban las diligencias—la de Nantes a Angers era asaltada cinco veces en cuarenta kilómetros—, habiéndose establecido la costumbre de solicitar estos salvoconductos a los mismos bandidos.

La situación financiera era deplorable; se sucedían las bancarrotas; Lucas-Dubreton nos muestra que a los rentistas no se les había pagado desde hacía dos años, que los funcionarios esperaban su salario durante seis meses y que el Tesoro vivía al día; Gaudin, nombrado ministro de Hacienda, se encuentra con 167.000 francos en especias en los cofres de la Nación. La renta baja a 11 francos; la huelga es casi general y los precios se han elevado de una manera vertiginosa con el cortejo de la especulación. El Directorio es la gran época de los hombres de negocios repentinamente enriquecidos, sobre todo de los proveedores del ejército; la atmósfera enturbiada por los atropellos, el comercio ilegal, el ladronicio, contamina al ejército, que carece de provisiones y de medicamentos. Francia espera a su salvador. Agotado por varios años de luchas internas y externas, amedrentado y apático por las matanzas revolucionarias, las continuas

sospechas, los decretos que disponían de la vida y de los bienes de todos, el pueblo se inflamaba de entusiasmo oyendo hablar del joven general Bonaparte, que después de una serie de rápidas victorias en el norte de Italia por cuenta del Directorio, llegó a Egipto. Estuvo copado por la flota inglesa, pero logró escapar durante la noche en una fragata, y había desembarcado, al fin, en la costa francesa por Fréjus. La noticia de su llegada circuló velozmente por París; dejemos la palabra a Thibaudeau en su obra *Le Consulat et l'Empire* (I, 4): «La primera noticia del regreso de Bonaparte circuló por los teatros de París el 21 vendimiario. Fué acogida con gritos de: ¡Viva la República! ¡Viva Bonaparte! y con tumultuosos aplausos..., en todos los rostros, en todas las conversaciones, se vieron nacer repentinamente esperanzas de salvación y presentimientos de felicidad». Los revolucionarios recordaban que en octubre de 1795 había destruído a las secciones de los realistas insurrectos; repetían pues: «Es el general del vendimiario; regresa para salvar a la República como salvó la Convención». Todos ponían su confianza en él, contando con Napoleón Bonaparte para sostener su bando, y todos se equivocaban. Con ayuda de su hermano, que presidía el Consejo de los Quinientos, el joven general hizo desaparecer el Directorio; hubo una especie de dimisión general cedida con entusiasmo a favor de Bonaparte, quien, de golpe, ocupó el primer puesto. El golpe de Estado fué llevado a cabo el 10 de noviembre; el 24 de diciembre, una nueva Constitución redactada en el año VIII y que lleva el sello de Bonaparte, estaba ya en vigor: era el primer despotismo totalitario de la época moderna.

La figura, la obra, la actividad, la política de Bonaparte, que se convertirá pronto en el emperador Napoleón I, van a marcar a Francia con un sello imborrable durante quince años. A su alrededor, y exagerada en sus dos sentidos, se formó una leyenda. Antes de estudiar la actuación de Bonaparte sobre la Iglesia de Francia, es preciso estudiar su psicología, descubrir su pensamiento, sus designios y estudiar la formación de esta leyenda que le cubre con un velo a los ojos de la historia.

### LA LEYENDA NAPOLEÓNICA Y LA REALIDAD.

El origen de esta leyenda nació quizá del hecho de existir poco material contemporáneo de la época; fuera de los *Procès-verbaux des*

*séances du Tribunal* (75 vol., 1800-1803) y de las *Séances du Corps legislatif* (31 vol., 1801-1806), así como del *Moniteur* oficial no se encuentran sino algunos folletos, algunos periódicos y algunas colecciones; la censura imperial era buena. Será después, de 1814 a 1815, cuando empezarán a surgir los escritos. Los primeros (Chateaubriand, Benjamin Constant, Rougemaître) son violentos, excesivos, muchas veces escandalosos; suponen desde luego un desencadenamiento de rencores y de sarcasmos contra Napoleón que el gobierno de la Restauración alentaba ciertamente. Los escritos de los extranjeros son más sobrios y más verídicos; Heine, Byron, Manzoni, Puschkin son los primeros que hablan sin amargura del Emperador.

Pero es de la isla de Santa Elena de donde llegarán los relatos que van a alimentar la futura leyenda napoleónica; Ph. Gonnard la ha descrito bien en su trabajo sobre *Les origines de la légende napoléonienne* (Paris, 1906). Los compañeros de Napoleón nos cuentan, uno tras otro, los relatos de sus sufrimientos, de su muerte, de sus reflexiones; otros los escriben al dictado (Las Cases, el conde de Montholon, Gourgaud, el Dr. Antonmarchi). Los oficiales del Gran Ejército relatan, por su parte, los acontecimientos militares a los que han asistido, las órdenes que han recibido, los movimientos de las tropas (Mathieu, Dumas, Beauvais, Goujon, barón Fain, comte P. de Ségur, barón Peliet). Por último, aparecen las obras de conjunto (Laurent, J. de Norvins, Thiers, de Jomini, Thibaudeau). Walter Scott escribe una obra psicológicamente justa aunque bastante antifrancesa, provocando de esta forma algunas polémicas. Para coronar todo esto, los poetas se apoderaron de la bella historia imperial; Víctor Hugo, G. de Nerval, Barthélémy, Méry, Béranger, crearon poesías, odas, canciones populares que tuvieron inmenso éxito.

Nunca vivió Napoleón tanto en la imaginación popular como en los años de la Restauración; vida real, sentimental, vibrante, que ejerció una influencia morbosa sobre los espíritus y los corazones de los franceses. Se creó una leyenda llena de patriotismo, de grandeza nacional, de ideal, de libertad, de victorias, de gloria que se aumentará con la muerte del hijo del Emperador, del «Aguilucho», en Viena, en Schoenbrunn. Cuando el sobrino de Napoleón reine—como veremos—bajo el título de Napoleón III, utilizará este sedimento sentimental y legendario que deforma todas las acciones, todos los hechos, toda la realidad y no deja más que una bruma dorada y luminosa

envolviendo la cúpula de los Inválidos de París. Napoleón III dirá: «Mi nombre es un símbolo de orden, de nacionalidad, de gloria».

Para comprender los actos de Bonaparte es preciso ver al hombre, no en esta leyenda, sino en sus hechos, en la realidad, en las Memorias de los que han vivido a su lado, en sus propias palabras. ¿Qué resulta de esto? Observamos que Napoleón era corso, de una isla entonces salvajemente independiente que quería su autonomía, tanto de Francia como de Italia. Napoleón no era un patriota propiamente dicho; habría cumplido su destino en cualquier otro país, como lo hizo en Francia; ¿no había ofrecido en los oscuros tiempos de su debut, su espada a la nación turca? Si colocó tan alto a Francia fué porque este país había sabido elegirle, escogerle. No debemos nunca separar a Napoleón de la Revolución: el uno es sin duda hijo de la otra. Sus ejércitos han llevado a través del mundo las ideas explosivas de la libertad, que han hecho estremecerse a los pueblos. Es preciso que veamos en él, también, al hombre que tuvo una exacta idea de la tradición francesa y una alta comprensión de las necesidades de su época, sabiendo conservar lo que era preciso del pasado nacional sin dejar de mantener los dones adquiridos por la evolución histórica. Su cesarismo despótico y sangriento ligaba las aportaciones revolucionarias a un ideal muy curioso y que gustaba mucho a los franceses de entonces. Como escribe Bénaerts, «ofrecía un caro ideal a los franceses: la concentración del poder, la herencia de la tradición real, y la emancipación democrática, nacida de todo el pensamiento filosófico del siglo XVIII».

«Napoleón se propuso la conquista de Francia, como se había propuesto conquistar su rango social», escribe Ludwig en un estudio psicológico, muy penetrante, sobre Napoleón. Francés de nacionalidad, pero no de nacimiento, estaba destinado a alimentar siempre hacia Francia una pasión irritable y celosa; nunca se sentía demasiado seguro de ella. Roederer, en sus *Oeuvres* (III, p. 539), cita de él esta terrible frase, que le dibuja con rasgos muy firmes: «No tengo más que una pasión, que una amante: Francia. Duermo con ella. Nunca me ha faltado, me prodiga su sangre, sus tesoros; si tengo necesidad de 500.000 hombres, ella me los ofrece». Imbuído del clasicismo romano, teniendo ante sí los ejemplos de César, de Tácito, de Tito, de Augusto, quiso imitar a los «Antiguos», según moda del siglo XVIII; edifica el Arco del Triunfo según la costumbre romana; erige columnas como Pompeya; prepara su propia historia como César. En una

extensa carta a Eugenio, donde dicta la conducta a seguir para con el Papa, Napoleón se compara con Cyro y con Carlomagno; a su embajador en Austria dirá en cierta ocasión: «No os equivoquéis: soy un Emperador romano, de la mejor raza de los Césares, de la raza creadora... ¿es que no os choca a vos, que tan bien conocéis la Historia, la semejanza de mi gobierno con el de Diocleciano por esta tupida red que tan lejos extiendo...?» (Villemain, *Souvenirs contemporains,* I, p. 177). Estas palabras, que no pertenecen al dominio público, fueron pronunciadas por un hombre que creía en ellas, pues la gloria era la gran meta de su vida. Su infancia, sus proyectos, sus luchas, su dignidad, su sentido histórico, todo tendía hacia la gloria que debía concederle la posteridad; Gougaud, en su *Journal* (II, página 162), recuerda la siguiente frase conmovedora: «Los hombres no son verdaderamente grandes sino cuando dejan instituciones tras ellos».

La actividad, el trabajo asiduo, la crítica continua de su trabajo, una psicología aguda, caracterizaban a Napoleón; «trabajo siempre, medito mucho», decía, según Roederer; «no es un genio el que, de repente, me revela lo que debo decir o hacer en una circunstancia inesperada para los otros: es la reflexión, la meditación...» (*Oeuvres,* III, p. 544). Su velocidad de trabajo, su genio organizador eran formidables; se sabe que dictaba varias cartas a la vez. Su memoria era proverbial; conocía los nombres de una multitud de hombres de su tropa y sabía siempre dónde estaban los batallones de su inmenso ejército. Tenía un verdadero don de combinaciones tácticas en sus planes, debido ciertamente a su buena formación matemática. Las pasiones le turbaron poco, pues su orgullo le proporcionaba una indiscutible superioridad; la mayoría de sus cóleras eran fingidas, y se tiene seguridad de ello por las confidencias de sus familiares. Poseía, de sus antepasados italianos, un don innato para el aparato escénico político. Talleyrand lo hará observar con delicadeza: «Este hombre endiablado engaña en todo momento; sus mismas pasiones se os escapan, ya que siempre encuentra el medio de fingirlas aunque existan realmente». Por otra parte, Napoleón, hombre de guerra, sabía distinguir a la perfección la humanidad de la dureza; la guerra era un arte en el cual fué maestro mucho tiempo, hasta que sus adversarios empezaron a comprender el nuevo juego que les imponía. Conocía la mentalidad del soldado por sus más pequeñas maneras de reaccionar, y supo crearse legiones de fanáticos que le siguieron hasta la muerte.

Para este jefe de hombres, el más sutil conocimiento del alma humana era condición primordial para el triunfo; su desprecio por ellos se transparentaba a menudo en sus observaciones. Este conocimiento de los resortes psicológicos del hombre, explica su extraordinaria franqueza que espantaba a los diplomáticos de su tiempo, y de cuyo aparato escénico en las recepciones (que Mussolini, este otro discípulo de Maquiavelo, supo igualmente cultivar) todos desconfiaban. Parece, no obstante, que su conocimiento de los diversos pueblos europeos fué solamente sumario y fragmentario; salvo con los franceses y con los italianos, se ha equivocado gravemente en sus reacciones hacia ellos. No ha comprendido en absoluto a los españoles, a los alemanes, a los ingleses, a los rusos, atribuyéndoles reacciones que después han resultado falsas. Roederer en sus *Oeuvres* (III, p. 334), cita de él esta frase: «Mi política es la de gobernar los hombres como la mayoría quieran serlo... Haciéndome católico, es como he terminado con la guerra de Vendée; haciéndome musulmán, como he logrado establecerme en Egipto; haciéndome ultramontano, como he ganado a los sacerdotes de Italia. Si tuviese que gobernar un pueblo de judíos, haría reconstruir el templo de Salomón...». Napoleón comprendió todos los problemas de su tiempo salvo el problema social que comenzaba a apuntar entonces. Su meta política era la Europa unificada; su misma política, continuación de los grandes sueños de Carlomagno, Carlos V, Luis XIV; Las Cases, en su *Mémorial* (IV, p. 153 y III, p. 298, edit. Garnier), cita de él estas reflexiones: «Yo hubiese querido hacer de cada uno de estos pueblos de Europa un solo y único cuerpo de nación. De esta forma se hubiese hallado el mayor número de posibilidades para llevar por doquier la unidad de los Códigos, de los principios, de las opiniones, de los sentimientos, de los designios y de los intereses... Entonces le hubiese estado permitido soñar a la gran familia europea con la aplicación del Congreso americano, y ¡qué perspectiva entonces de esplendor, de bienes, de prosperidad!... Europa hubiese sido muy pronto, en este caso, verdaderamente un solo pueblo, y cada cual, viajando por donde quisiera, se hubiese encontrado siempre en su patria. Esta agrupación de pueblos llegará, tarde o temprano, por la fuerza de los hechos, ya que el impulso está dado, y no pienso que después de mi caída y de la desaparición de mi sistema, pueda haber ya en Europa otro gran equilibrio posible más que con la agrupación y la confederación de los

grandes pueblos». Curiosas y proféticas palabras de un hombre que se hallaba ciertamente en posesión del genio político.

Nos queda por estudiar la actitud de Napoleón frente a la religión, a la fe, a la Iglesia; él es hijo de la Revolución del siglo XVIII francés; es un deísta, no un cristiano. De niño, se negaba asistir a misa; rechazaba toda posibilidad de milagro; Las Cases cita de él, en su *Mémorial* (II, p. 493), esta frase: «El sentimiento religioso es tan consolador que es una bendición del cielo el poseerlo...». Después dirá a Gourgaud: «Pero, mi querido Gourgaud, cuando morimos, estamos bien muertos». Deísta, dirá en Santa Elena: «Jamás he dudado de Dios, pues si acaso mi razón fuese incapaz de comprenderlo, mi intuición me convencería de su existencia». Es fatalista: «Todo lo que sucede está escrito; nuestra hora está fijada y nadie puede detenerla... nadie escapará a su destino», y dirá a Johann von Müller: «En el fondo, todo se encadena bajo una mano invisible. Yo he llegado a ser grande gracias a mi estrella». Llevaba consigo el orgullo de su misión. Rechazaba todo dogma: «Mi íntima convicción es que Jesús ha sido crucificado como todo fanático que se tiene por un profeta o por un Mesías; en todas las épocas ha habido esta clase de gentes. Por lo que a mí se refiere, he hallado un hombre notable en el Antiguo Testamento: Moisés... No puedo creer en un Dios que castiga y que recompensa cuando veo personas honradas desgraciadas, y bribones felices... ¿cómo habría podido conservar la independencia de mi pensamiento y de mi acción, bajo la sugestión de un confesor que me hubiese gobernado con el temor del infierno?» (Las Cases, *id.*, II, p. 494). La religión no es para él sino un medio de obrar sobre las multitudes: «No veo en ella—dice en cierta ocasión al Consejo de Estado—el secreto de la Encarnación, sino una garantía del orden social. Desde que estoy en el poder me he apresurado a restablecerla. Me sirvo de ella como de base y raíz. A mis ojos sirve de apoyo a la buena moral, a los verdaderos principios, a las buenas costumbres. Además, la inquietud del hombre es tal que le precisa esta vaguedad y esta maravilla que ella le ofrece. La sociedad no puede existir sin la desigualdad de fortunas, y esta desigualdad no puede subsistir sin la religión. Cuando un hombre muere de hambre junto a otro que rebosa de abundancia, le sería imposible acostumbrarse a esta diferencia si no existiese una autoridad que le dijera: Dios lo quiere así; preciso es que haya pobres y ricos, pero muy pronto, y

ya para toda la eternidad, el reparto se hará de otra forma» (Roederer, *Oeuvres,* III, p. 335 y Las Cases, *id.,* II, p. 492).

Este deísmo vago le lleva a ignorar completamente el papel y el valor espiritual del Vaticano y del jefe visible de la Iglesia de Cristo; después veremos el trágico desenlace que este desconocimiento ocasiona (1). Alternativamente se comparará Bonaparte a Constantino o hablará como Lutero; escribirá al Papa que «Dios ha hecho evidente por el éxito con que ha favorecido mis armas, la protección que ha dispensado a mi causa» (*Correspondence,* XV, p. 642) y, el año anterior, se había atrevido a decirle: «Para el Papa soy Carlomagno, porque, como Carlomagno, he añadido la corona de Francia a la de los lombardos, y mi imperio confina con el Oriente. En nada cambiaré las apariencias si nos conducimos bien; de otra forma, reduciré al Papa a ser obispo de Roma...» (*Ibid.,* XI, p. 644 y XII, p. 577). Y cuando el Papa le excomulgue, dirá: «¿Qué es lo sagrado? Es dudoso que Jesús haya vivido alguna vez, pero sí es cierto que se puede sacar partido de él. En estos tiempos de escepticismo, solamente los niños y las nodrizas podrían ya temer el anatema...».

Vemos, pues, dibujarse ya las líneas directrices que van a conducir la política religiosa de Napoleón: «No ha habido jamás—ha dicho—más que dos fuerzas entre los hombres: la fuerza material ejercida por los soldados, y la fuerza moral ejercida por los sacerdotes». En otra ocasión dirá a Roederer: «¿Cómo tener buenas costumbres? Sólo de una manera: restableciendo la religión... Esta fuerza moral del sacerdote ¿cómo podría descuidarla un jefe de gobierno? Su deber es dominarla, hacerla encajar dentro de sus fines políticos, captar en provecho suyo este manantial espiritual». Para comprender la Historia de Francia de 1800 a 1815 es preciso tener estos renglones presentes siempre en el espíritu.

### LA IGLESIA DE FRANCIA FRENTE A LA REPÚBLICA CONSULAR.

Después de la toma del poder por Bonaparte el 18 brumario año VIII, la atmósfera religiosa apenas cambió de momento, y la evolu-

(1) Cfr. particularmente CAULAINCOURT: *Mémoires,* II, pág. 370; ROEDERER: *Journal,* pág. 18; *Mémoires,* I, pág. 280; *Mémorial,* II, pág. 93 (conversación del 11 de agosto de 1816).

ción de los espíritus fué lenta y difícil. La República consular continuó la obra del Directorio; Fouché, jefe de la Policía, era un revolucionario anticatólico; Bonaparte inspiraba ciertos temores en el alto clero: todo el mundo recordaba los fusilamientos de Saint-Roch dirigidos por él; también se recordaba que había despojado a Italia y al Papado; que había llevado consigo a París la imagen milagrosa de Loreto; impuesto al tratado de Tolentino; realizado paradas militares en las mezquitas de Egipto; casado con una antigua amante de Barras, el siniestro director del Directorio. Se sabe que habla con desprecio del Papa, de los monjes, de los sacerdotes y de la Corte romana; y que había nombrado al apóstata Talleyrand ministro de Negocios Extranjeros. Los católicos estaban, pues, sobre aviso.

Las primeras medidas del Primer Cónsul, como llamaban entonces al general Bonaparte, son desfavorablemente juzgadas; si el 7 frimario, un decreto pone en libertad a los eclesiásticos cautivos o deportados, solamente se benefician de ello los que han prestado todos los juramentos o contraído matrimonio; los sacerdotes fieles permanecen sometidos a todos los rigores de las leyes anteriores. El 7 nivoso año VIII (27 diciembre 1799), una serie de decretos reproducen la legislación del tiempo del Directorio en materia religiosa; como en 1794, 1796 y 1797, el nuevo gobierno exige un *juramento de fidelidad* a la nueva Constitución, y despierta las antiguas rencillas, las viejas discusiones alrededor del juramento, cuyo texto es, por otra parte, ambiguo. En efecto, Napoleón exige una promesa de fidelidad a una Constitución que encierra disposiciones poco conformes a los principios doctrinales y tolera una legislación contraria a las exigencias de la conciencia cristiana. Bonaparte no había consultado a los teólogos, y provocó nuevamente en el clero polémicas tan apasionadas, si no lo fueron más, que las precedentes; hizo así el juego de los emigrados, demasiado felices, por otra parte, en poder ocultar bajo razones teológicas una oposición que no era precisamente religiosa, y aumentó más aún la división de los católicos. El gobierno intentó explicar, sin embargo, el sentido de esta nueva promesa, dando en el *Monitor* una interpretación susceptible de tranquilizar las conciencias al declarar que se trataba de un compromiso puramente civil.

El clero se dividió: Mgr. de Coucy consideró el juramento como pecado mortal; el obispo del Puy prohibió el ejercicio del culto a los sacerdotes de su diócesis que lo hubiesen hecho. En París, la mayoría del clero lo prestó; una carta del abate Emery a M. Vernet es

explícita sobre este punto (3 enero 1800): «En París, la cuestión no representa dificultad ninguna. Los obispos existentes en Francia en la actualidad, no dudan en pronunciarlo. Yo opino que es necesario hallarse cuanto antes en posesión del ejercicio del culto católico, porque no se sabe, en estos tiempos, lo que puede suceder».

¡Cuánta razón tenía el director de Saint-Sulpice! Pues la Iglesia de Francia estaba devastada; en el clero, la muerte, el cisma, la apostasía habían causado grandes estragos. En efecto, no había seminarios; casi todas las parroquias estaban en ruinas. Esta reconstrucción necesitaba jefes; ahora bien, estos jefes estaban ausentes; los obispos, la mayor parte de ellos legitimistas, permanecían alejados y ejercían su autoridad por intermedio de vicarios generales. La irreligión y el ateísmo que hemos visto en el Directorio, continúan; la juventud intelectual es irreligiosa; Armand d'Hautpoul, alumno de la Escuela Politécnica, cuenta que para asistir a la misa se ocultaba detrás de una pilastra: «si hubiese sido descubierto no hubiese podido defender mi posición en la Escuela». El hombre de pueblo no quiere «que se lleve la República a la iglesia»; París es ateo. En provincias, la situación es mejor: si ciertas regiones están abandonadas, otras, en cambio, permanecen fieles en su fe; los revolucionarios comprometidos en sus luchas contra la Iglesia permanecen irreducibles; los poseedores de bienes nacionales, es decir, Francia entera, temen el regreso de los sacerdotes que podrían reclamar sus bienes. Una voz autorizada nos resume la situación: es la del cardenal Consalvi, negociador romano del Concordato de 1801, que hablará de la situación religiosa en Francia: «El pueblo era indiferente en su gran mayoría; lo era completamente en las capitales y, en parte, en los pueblos». Uno de los consejeros de Estado encargado por Bonaparte de una información por los pueblos, resume por su parte el aspecto del problema: «Mejor preferirían campanas sin sacerdotes, que sacerdotes sin campanas», queriendo decir que los franceses deseaban, en efecto, un marco religioso, este conjunto de ceremonias de las cuales se acordaban, pero que no querían lo que representaba el clero del antiguo régimen. Bonaparte, como dice Dansette, devolverá a los fieles las campanas y los sacerdotes, pero impedirá a los sacerdotes alejarse de las campanas.

Las palabras que el 5 de junio de 1800—nueve días antes de la gran batalla de Marengo que va a consolidar su popularidad—el Primer Cónsul pronunció en Milán ante todo el clero de esta ciudad italiana

son importantes: van a definir toda su política religiosa. Resulta de ello que si la Revolución, a los ojos de Bonaparte, es un hecho, la religión católica también lo es, y que ni la una ni la otra pueden ser suprimidas, deben cohabitar las dos en la Nación y si «el casamiento por amor» les es denegado, preciso será que ellas contraten un casamiento de conveniencia. Bonaparte posee el genio de la claridad, de la simplificación; tiene ante sí al clero francés dividido en tres pedazos: el clero constitucional de la Revolución, el que acepta la sumisión al Estado, los «soumissionnaires», y el que rechaza esta actitud y es de una intransigencia absoluta, los «insoumissionnaires». Cuando era todavía un joven oficial, estudió el Galicanismo; ahora, con una simple orden, va a descomponer tradiciones que ni la Santa Sede ni la antigua monarquía pudieron trastornar. Por propia petición del gobierno francés, el Papa va a intervenir en la jerarquía y modificar profundamente su estructura; todo será unificado, relacionado al nuevo gobierno por mediación del Papa. Después el Primer Cónsul manifestará su profundo pensamiento ante el Consejo de Estado: «Una vez sometidos por afecto los católicos, podré suprimir el intermediario extranjero conciliador entre la República y los eclesiásticos. La dirección de estos últimos quedará enteramente en manos del gobierno». Por estas palabras se comprende fácilmente el pensamiento de este hijo de Maquiavelo; veremos después, no obstante, que a la Iglesia no se la maneja tan fácilmente como a un partido político, y Bonaparte, por desgracia suya, también lo comprenderá muy pronto.

## LA FIRMA DEL CONCORDATO DE 1801.

Hemos visto que los comienzos del Consulado fueron inciertos; si el *Monitor* oficial apaciguaba las conciencias dando una interpretación restringida, muy liberal, del nuevo juramento, la Policía, bajo la dirección de Fouché, proseguía una persecución fantasmagórica. En realidad, Bonaparte aún no sentía pesar su autoridad ante el nuevo gobierno consular; necesitaba para ello la batalla, al principio indecisa, después victoriosa, de Marengo, contra los austríacos, que evacuaron la Lombardía y el Piamonte (14 junio 1800); esta victoria fué la más decisiva aun para el interior, pues marcó con los nuevos laureles del joven Cónsul, el final de las intrigas realistas que,

desde Mitau, ayudado con dinero inglés, dirigía Luis XVIII por mediación de agentes instalados en París y en Augsbourg. Hyde de Neuville la ha llamado «el bautismo del poderío personal de Napoleón».

Apenas concluída la batalla de Marengo, el Primer Cónsul pasó por Verceil, donde visitó al obispo, cardenal Martiniana, cuyas relaciones con la Santa Sede conocía; le explicó sus puntos de vista sobre la pacificación religiosa de Francia, y le rogó los transmitiese al Papa. El 26 de junio de 1800, el Cardenal escribió al Santo Padre una carta cuyo texto es de capital importancia para comprender el pensamiento religioso de Bonaparte:

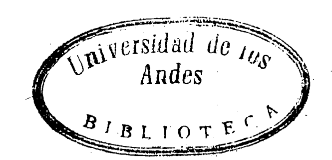
«Bonaparte quisiera hacer tabla rasa de la Iglesia galicana. Los obispos que han emigrado no pueden ya volver a Francia, porque la mayor parte salieron no por puro celo de la religión, sino por intereses y miras temporales. En cuanto a los intrusos, no quiere ni oír hablar de ellos. Le parece, en consecuencia, que hacen falta nuevos obispos, elegidos por el poder que ejercerá la soberanía en la nación, y canónicamente instituídos por la Santa Sede, de la cual recibirán la misión y las bulas. Además, como después de tantos años de revolución todos los bienes que poseía la Iglesia galicana han sido enajenados, y como su reivindicación sería imposible de hecho, ya que arrojaría a la nación entera a nuevos desórdenes, cree necesario para no cargar demasiado a ésta que el número de los obispos sea disminuído todo lo posible, y que, hasta cuanto sea posible, se asigne a cada obispado, de los bienes inmuebles, la porción congruente de los obispos, pensión a pagar por la hacienda nacional, que puede elevarse a dos mil o dos mil quinientos escudos romanos, o sea, de diez a once mil francos franceses. De esta forma no se volverá a ver en Francia el doloroso espectáculo de que una gran parte de los obispos resida en París, resultando de ello una gran ventaja para la iglesia.»

¿Quién estaba entonces a la cabeza de la Iglesia? Dos años antes, Pío VI se había visto obligado a huir a la Cartuja de Florencia al final de la ocupación de Roma por el general Berthier y las tropas francesas (febrero 1798); en marzo de 1799, en el transcurso de la guerra contra la segunda coalición, las tropas franceses invadieron la Toscana, cuyo gran duque era hermano del emperador de Austria Francisco II. El Papa fué detenido y conducido prisionero a Bolonia, a Modène, a Turín y, al fin, a Valence, adonde llegó el 14 de julio; medio paralítico, el desgraciado Pontífice murió el 29 de agosto de 1799, prisionero de los franceses.

Los cardenales se reunieron en Venecia por estar todavía Roma en manos de las tropas francesas; después de cuatro meses de escrutinios durantes los cuales se descartaron sucesivamente los candidatos de Francisco II y del conde de Provenza, fué el benedictino Bernabé Chiaramonti, cardenal-obispo de Imola, quien fué elegido. Era un monje sin demasiado relieve, sin gran conocimiento del mundo, pero al que la larga vida de convento había provisto de una gran serenidad ante los acontecimientos políticos. Si la Iglesia había perdido gran parte de su prestigio bajo el pontificado de Pío VI, vuelve a recuperarlo bajo Pío VII.

La carta de Bonaparte llegaba al nuevo Papa en una hora difícil: sus relaciones diplomáticas con Luis XVIII, entonces conde de Provenza, quedarían anuladas ante cualquier acción respecto al clero de Francia; los estados pontificales eran codiciados por Francia, al menos así se creía en Roma. en todo caso, y con seguridad, por Austria y por Nápoles. Pío VII no había notificado su elevación al gobierno de la República, sino a Luis XVIII, y podía temer represalias, sobre todo después de la victoria de Marengo. La carta del cardenal Martiniana llegaba, pues, en un ambiente lleno de reservas; Pío VII envió a Francia a Mgr. Spina, arzobispo de Corinto, acompañado de un teólogo, el P. Caselli, antiguo general de los Servitas. Mgr. Spina había acompañado ya a Pío VI a Francia y había tenido ya ocasión de ver al Primer Cónsul; su misión era secreta y limitada. Debía sondear las intenciones del nuevo gobierno francés, definir su lealtad, sabiendo—dicen las instrucciones—que Marengo no había abatido a Austria y ésta permanecía resuelta a proseguir la lucha.

Con vestimenta civil (llevar hábito eclesiástico estaba prohibido siempre en Francia), los dos eclesiásticos llegaron a París el 5 de noviembre de 1800. El Primer Cónsul les envió como intercesor a un hombre extraño, el abate Bernier, cura de Saint-Laud d'Angers antes de la Revolución; había sido en principio partidario de la constitución civil del clero, después se había negado a prestar juramento; se había lanzado en cuerpo y alma en la insurrección de la Vendée y en ella había desempeñado un importante papel, tanto cerca de los partidarios como de los jefes bretones. Inmediatamente había entrado en negociaciones con un sentido oportuno de la política; los de Vendée le acusaban incluso de haber entregado al jefe vendeano Stofflet, pero la historia no posee pruebas de ello. Bonaparte era amigo de utilizar hombres de pasado dudoso; de todas formas el abate Bernier



fué un hábil diplomático y triunfó en su misión, hasta tal punto que se ha dicho que entre Spina y él, el más italiano era Bernier.

Las discusiones fueron largas y laboriosas; duraron ocho meses y en ellas se trataron más de veintiséis proyectos. Talleyrand intervino varias veces y por cierto poco felizmente. Al fin, el 27 de febrero de 1801, el proyecto de Concordato partió para Roma. En resumen se establecía en él que el Papa debía reconocer la obra de la Revolución en sus principios (laicismo del Estado, libertad de cultos) y en el estado de las personas y de los bienes. La antigua Iglesia galicana estaba muerta y el Orden del clero desaparecía. Los obispos del antiguo régimen debían presentar su dimisión. Los bienes eclesiásticos no serían devueltos, y el Papa habrá de calmar los escrúpulos de los compradores de bienes nacionales. El alma del proyecto era asegurar la pacificación de los espíritus por el hecho de haberse adherido a la Santa Sede. El Primer Cónsul nombrará los obispos, cuyo número será reducido, y éstos nombrarán a los curas. La Iglesia no tendrá la posibilidad jurídica de reconstituir su fortuna, pero los miembros del clero recibirán un sueldo como los funcionarios.

El estudio de este programa es muy claro si le vemos acompañando a las ideas directrices de Bonaparte que anteriormente hemos expuesto; la Iglesia de Francia debe convertirse en un instrumento del reinado consular, y el clero, convertido en funcionario, estará atento a los «deseos» del gobierno más que a la voluntad de la Santa Sede. Es cierto que la Iglesia veía en él con gran placer la desaparición de los diversos cultos revolucionarios de la Iglesia constitucional; la restitución al Papa de la institución canónica de los obispos confirmaba uno de los derechos más preciosos del Soberano Pontífice; por último, el clero veía asegurado su medio de existencia. Observemos que la Curia veía también, con la restauración de la paz religiosa en Francia, la reconstitución del territorio pontifical desmembrado por el tratado de Tolentino. Este Concordato serviría de base y de ejemplo para otras naciones; el caballero Artaud de Montor, en su *Histoire du Pape Pie VII* (3 vols., Paris, 1839), hace observar que se decía entonces en Roma: «Pongamos término a este Concordato que el Primer Cónsul desea; así podremos ver ratificada toda la inmensidad de su importancia y el poder que da a Roma sobre el episcopado de todo el Universo» (I, p. 167).

Las negociaciones se habían prolongado, pues Bonaparte tenía interés en esta lentitud, en vista de la situación exterior; cuando el 9

de febrero de 1801 Francia y Austria hubieron firmado la paz de Lunéville, que daba la victoria a Francia, Bonaparte apresuró los coloquios a fin de consolidar la paz interior (1). Con el último proyecto, Bonaparte envió un ministro plenipotenciario, Cacault, a Roma. La atmósfera de Roma era muy diferente a la de París; allí nada de apresuramiento, nada de agitación; era preciso estudiar lentamente este proyecto, profundizar en él y corregirle cláusula por cláusula. Tanto más cuanto que la mentalidad era completamente diferente; Mgr. Spina había estudiado y comprendido la Francia de 1801; la Curia no la conocía más que a través de testigos apasionados. ¡Ni siquiera se había hablado, en Roma, de exigir del gobierno francés una enmienda honorable de los escándalos impíos de la Revolución! Parece que, en la discusión de este Concordato, sólo habían sido discutidos principalmente tres puntos: 1. La religión católica ¿será declarada «religión de la nación y del Estado»? Talleyrand proponía el 24 de diciembre la fórmula «religión de la mayoría»; después de largas indecisiones, esta última fórmula fué aceptada.—2. La elección de los obispos era difícil; Bonaparte quería personal nuevo, de donde serían excluídos los refractarios menos dóciles por una parte y los juramentados más comprometidos por otra; el final del cisma no se conseguiría más que con una completa renovación de las sedes. Roma no se atrevía del todo a disponer de las sedes ocupadas antes de 1790, porque esta cuestión habría de traer compromisos. 3. El problema de los bienes nacionales era grave, ya que se trataba de una especie de simonía; se buscaba una fórmula que no supusiera en el Papa abandono de un patrimonio eclesiástico y que, sin

(1) Es preciso hacer resaltar que, en efecto, Napoleón apresuró la firma del Concordato con el fin de pacificar el oeste de Francia, que se había batido a muerte contra los principios de la Revolución; VANDAL, en su *Avènement de Bonaparte,* y PIERRE DE LA GORCE, en su *Histoire religieuse de la Révolution française,* han desarrollado extensamente esta tesis. Vandal decía así: «Bonaparte se daba cuenta de que, de no conferir al culto garantías positivas, no terminaría nunca la gran secesión del Oeste. Durante la negociación del Concordato, el nombre de la Vendée pasará varias veces por sus labios; estará siempre bajo la impresión de esta gran llaga sin cerrar. Preciso es reconocerlo: la sangre derramada a raudales en el Oeste fué para el catolicismo francés semilla de salvación. Mientras que fué realista, la insurrección fracasó; triunfó al ser católica, porque obligó al vencedor a ceder finalmente al vencido el objeto de la lucha, es decir, el ejercicio del culto... El Concordato representará el tratado de paz definitivo con el Oeste».

embargo, tranquilizase a los poseedores actuales. Roma buscaba soluciones.

Pero Bonaparte, ahora, acosaba a la Santa Sede para determinar sobre un proyecto que, a su modo de ver, no había sido enviado más que para aprobación. El 13 de mayo de 1801, el proyecto, revisado y corregido por la comisión cardenalicia, salió de Roma para París; pero se cruzaba en ruta con un ultimátum, fechado el 19 de mayo, firmado por Talleyrand, quien por orden del Primer Cónsul daba un plazo de cinco días para resolver definitivamente el proyecto; transcurrido este plazo, el enviado francés en Roma debía abandonar esta ciudad y marchar al lado del general en jefe de las tropas francesas en Florencia. En París, el 12 de mayo, Bonaparte había hecho ya una escena violenta a Mgr. Spina, amenazándole con hacerse calvinista o reconocer la Iglesia constitucional. En realidad, este ultimátum formaba parte de los planes de Bonaparte; era una simple comedia. Pero Roma se encontraba sumida en la mayor consternación y en el temor también de un golpe militar.

Es entonces cuando Cacault, el enviado francés, tuvo una ocurrencia notable: invitó al cardenal Consalvi a marchar con él a París para resolver directamente con Bonaparte las cuestiones pendientes aún. La llegada de Consalvi evitaba la ruptura (Cacault se detuvo en Florencia conforme a la orden recibida), y la llegada a París del más importante personaje después del Papa, parecía como un homenaje que facilitaba las negociaciones. Lo que sucedió fué lo siguiente: Bonaparte se sintió halagado de la visita, y recibió con grandes honores al Secretario del Estado. Este, en un informe secreto a Roma, escribió: «He descubierto que hay cosas verdaderamente imposibles, y las razones que se me han dado son realmente irrefutables»; el enviado político de Roma se había informado; había apreciado los límites irreducibles del problema, había comprendido el profundo cambio que había experimentado Francia desde 1790. El 13 de julio, el texto está dispuesto; el cardenal ha obtenido la profesión de fe católica de los Cónsules, y él ha prometido la reglamentación del ejercicio del culto. Por la noche, el Concordato debe ser firmado en casa de José Bonaparte; tres horas antes, el texto definitivo es sometido al Secretario de Estado (es el décimoctavo), pero éste ve con estupor que se ha modificado una vez más su texto (la profesión de fe de los Cónsules ha sido suprimida), y la discusión vuelve a comenzar. Bonaparte cursa un nuevo ultimátum; Consalvi lo rechaza. Después

de catorce horas de esfuerzos, la redacción que hace la veintiuna es, al fin, aprobada. El 15 de julio de 1801, el Concordato es firmado por el cardenal Consalvi, Mgr. Spina y el P. Caselli por Su Santidad Pío VII; José Bonaparte, el consejero Cretet y el abate Bernier por el gobierno francés. Durante un siglo, este Concordato va a regir las relaciones entre la Santa Sede y Francia.

Este documento, de capital importancia histórica, comprendía los principales artículos siguientes:

*Convenio entre el gobierno francés y Su Santidad Pío VII.*

El gobierno de la República francesa reconoce que la religión católica, apostólica y romana es la religión de la gran mayoría de los franceses.

Su Santidad reconoce igualmente que esta religión ha recogido y espera recoger aún en estos momentos, el mayor bien y el mayor brillo del establecimiento del culto católico en Francia y de la profesión particular que de ella hacen los cónsules de la República.

En consecuencia, después de este reconocimiento mutuo, tanto por el bien de la religión como por el mantenimiento de la tranquilidad interior, han convenido en lo siguiente:

*Artículo primero.*—La religión católica, apostólica y romana será libremente ejercida en Francia y su culto será público, conformándose con los reglamentos de Policía que el gobierno juzgue necesarios para la tranquilidad pública.

*Artículo segundo.*—Será hecha por la Santa Sede, de acuerdo con el gobierno, una nueva circunscripción de las diócesis francesas. (10 metrópolis y 50 obispados.)

*Artículo tercero.*—Su Santidad manifestará a los titulares de los obispados franceses que espera de ellos, con firme confianza, por el bien de la paz y de la unidad, toda clase de sacrificios, incluso el de la renuncia a sus sedes.

*Artículo cuarto.*—El Primer Cónsul de la República nombrará en los tres meses siguientes a la publicación de la bula de Su Santidad, los arzobispados y obispados de la nueva circunscripción; Su Santidad conferirá la institución canónica siguiendo las formas establecidas en Francia antes del cambio de gobierno.

*Artículo quinto.*—Los nombramientos a los obispados que queden vacantes en adelante, serán hechos igualmente por el Primer Cónsul,

y la institución canónica les será dada por la Santa Sede, de conformidad con el artículo precedente.

*Artículo sexto.*—(Texto de la fórmula de juramento que los obispos habrán de prestar antes de entrar en función.)

*Artículo séptimo.*—Los eclesiásticos de segundo orden prestarán el mismo juramento ante las autoridades civiles designadas por el gobierno.

*Artículo octavo.*—Al final de los oficios divinos será recitada, en todas las iglesias católicas, la siguiente fórmula de súplica: *Domine salvam fac republicam, Domine salvos fac consules.*

*Artículo noveno.*—Los obispos harán una nueva circunscripción de las parroquias de sus diócesis, que no tendrá efecto sin el consentimiento del gobierno.

*Artículo décimo.*—Los obispos nombrarán a los curas párrocos. Su elección no podrá recaer más que sobre personas que el gobierno acepte.

*Artículo undécimo.*—Los obispos podrán tener un cabildo en su catedral y un seminario para su diócesis, sin que el gobierno esté obligado a dotarlos.

*Artículo duodécimo.*—Todas las iglesias metropolitanas, catedrales, parroquiales y otras no enajenadas, necesarias al culto, serán puestas a disposición de los obispos.

*Artículo décimotercero.*—Su Santidad, por el bien de la paz y el feliz restablecimiento de la religión católica, declara que ni ella ni sus sucesores turbarán en manera alguna los compradores de bienes eclesiásticos enajenados, y por consiguiente la propiedad de estos mismos bienes, los derechos y rentas relacionados con ellos permanecerán inconmutables en sus manos y en las de sus sucesores.

*Artículo décimocuarto.*—El gobierno asegurará un salario conveniente a los obispos y a los curas cuyas diócesis y parroquias estén comprendidas en la nueva circunscripción.

*Artículo décimoquinto.*—El gobierno tomará igualmente medidas para que los católicos franceses, si lo desean, puedan hacer fundaciones en favor de las iglesias.

*Artículo décimosexto.*—Su Santidad reconoce en el Primer Cónsul de la República francesa, los mismos derechos y prerrogativas que gozaba cerca de ella el antiguo gobierno.

*Artículo décimoséptimo.*—Queda convenido entre las partes contratantes que, en el caso de que alguno de los sucesores del Primer

Cónsul no sea católico, los derechos y prerrogativas mencionados en el artículo anterior, y el nombramiento de los obispados, serán regulados por un nuevo convenio.

### LA RATIFICACIÓN DEL CONCORDATO Y LOS ARTÍCULOS ORGÁNICOS.

Este convenio, firmado el 15 de julio de 1801, ratificado el 10 de septiembre, no se convierte en ley del Estado hasta el 8 de abril de 1802; Pío VII, por su parte, firmó el tratado el 15 de agosto de 1801 y tres Breves destinados a facilitar la ejecución del mismo: el primero, el Breve *Tam multa,* exhortaba a los obispos legítimos a dimitir; el segundo, llamaba a los obispos constitucionales a la unidad de la Iglesia; el tercero autorizaba la absolución de los sacerdotes casados y la validez de su matrimonio a condición de un sincero arrepentimiento. Más de 3.000 sacerdotes y cerca de 300 religiosos serán rehabilitados así.

Pío VII, ejerciendo su soberanía, destituyó a 81 obispos franceses. En lugar de 136 obispados, la Francia de 1802 no tuvo más que 60; los 11 prelados juramentados firmaron inmediatamente su dimisión; de los 71 obispos emigrados, 35 firmaron y 36 se negaron a hacerlo, creyendo que esto era faltar a la lealtad debida a los Borbones y a los principios de la Iglesia galicana; en las «Reclamaciones colectivas», redactadas por Asseline, expusieron detalladamente al Papa, en abril de 1803, las razones de su negativa. Hubo algunas revueltas en Vendée, provocadas por agentes de Luis XVIII, y la policía de Bonaparte tuvo que dar caza a los sacerdotes anticoncordatarios de la «Pequeña Iglesia». El resultado fué que el clero constitucional desapareció; 12 obispos «juradores» fueron admitidos en el nuevo episcopado y la unidad del catolicismo francés quedó restablecida.

Nunca un golpe tan brutal había sido asestado al Galicanismo eclesiástico; se habló de un «apostolocidio llevado a cabo por el cuchillo de Bonaparte». Por otra parte Pío VII rompió las relaciones diplomáticas que tenía con Luis XVIII, y el cardenal Maury fué enviado nuevamente a su obispado de Montedascone.

Del lado francés, Bonaparte tuvo dificultades políticas; el 8 de septiembre había firmado el texto, pero era preciso legalizar la dis-

cusión en el Tribunal, y el voto del Cuerpo legislativo. Los antiguos Jacobinos que en él se encuentran, se aperciben de la amenaza; el Consejo de Estado ha escuchado la lectura del tratado en silencio hostil. Bonaparte comprende que, si ha reconciliado a los católicos franceses, le es preciso ahora reconciliar a los republicanos. Para ello el Primer Cónsul va a hacer nombrar prelados y curas constitucionales, lo que satisface a los elemenos de «izquierdas» de su gobierno. Aún va más lejos; el Concordato prevee un *reglamento de policía* para reglamentar el ejercicio del culto; esto le permite hacer establecer por mediación del ministro de Cultos, Portalis, y sus juristas, un texto muy completo que llevará el nombre de *Artículos orgánicos del convenio del 26 mesidor año IX,* verdadero estatuto de la Iglesia de Francia, cuyos tres puntos principales son los siguientes: aumentar el poder del obispo sobre el cura; aumentar el poder del Estado sobre los obispos, y controlar el poder del Papa sobre el clero francés. A la Corte de Roma le estaba prohibido enviar, sin la autorización del gobierno, ninguna bula, breve, restricto, etc., ni de hacerse representar por un nuncio, legado, etc.; a los miembros del clero les estaba prohibido celebrar ningún concilio, ningún sínodo, ninguna asamblea, sin el asentimiento del gobierno; los profesores de los seminarios suscribirán la declaración hecha por el clero de Francia de 1682 y conformarán a ella su enseñanza; se recordará que este texto era la afirmación de la Iglesia galicana y su independencia con respecto a Roma; la bendición nupcial no podrá ser dada más que después de la celebración del casamiento civil; el culto protestante estaba reconocido, y los pastores, por primera vez, recibían un salario.

Entre 300 miembros del Cuerpo legislativo, 21 votaron en contra y 51 se abstuvieron. El Concordato y las leyes orgánicas se convertían en la ley del 25 germinal año X (15 abril, 1802). El Papa protestó contra los «artículos orgánicos» arrancados al consentimiento del cardenal Caprara. El 18 de abril se celebró con gran pompa una misa solemne seguida de un *Te Deum,* con asistencia del primer Cónsul, que llegó en el coche real de Luis XVI, los Cuerpos constituídos, acompañados de la música militar. El ejército republicano estaba encolerizado y el general Delmas exclamaba: «¡Bonito fingimiento! No le faltaba más que los cien mil hombres que se han hecho matar para destruir lo que ahora volvéis a rehacer». Esto le hizo caer en desgracia.

En efecto, salvo ciertos grupos irreducibles, el francés de la clase

media estaba satisfecho y Chateaubriand lo hace así constar en su *Génie du Christianisme* que iba a publicar próximamente.

Al fin, Bonaparte había conseguido su propósito: se había valido del Papa para someter la Iglesia de Francia a su capricho. El *Exposé de la situation de la République* del 20 de febrero de 1803 lo indica claramente: «La Iglesia galicana renacía a la luz y a la concordia, y ya un cambio feliz se dejaba sentir en el ambiente público; el reclutamiento vuelve a llevarse a cabo normalmente en los lugares donde el solo nombre de reclutamiento excitaba los espíritus, y servir a la patria significaba una parte de la religión». Bonaparte se había propuesto dos fines: restablecer la paz religiosa y poner la Iglesia al servicio del Estado. No obstante su incomparable maestría diplomática y los artículos orgánicos, no logró llevar a cabo más que el primero de estos dos objetivos.

Roma se mostró precavida cuando supo la agregación de los «artículos orgánicos», y la protesta del Papa fué inmediata, categórica y alarmante; revistió la forma de una alocución consistorial en la cual declaró que «el consuelo que había experimentado con el restablecimiento de la religión en Francia, se había vuelto sin embargo muy amargo por las leyes orgánicas que habían sido redactadas sin su conocimiento y sin su aprobación». Los consultores del Colegio Sagrado, entre otros Mgr. di Pietro, protestaron contra esta publicación simultánea del Concordato y de las «leyes orgánicas», en las cuales ciertos artículos «se oponían de una manera directa a nuestra santa religión», como dijo en su *votum* el cardenal Gerdil. París reaccionó con mal humor: Cacault disminuyó la importancia de la protesta pontifical. En realidad renacía la secular querella entre Francia y la Santa Sede, y se había reanudado, inesperadamente, con el régimen nacido de la Revolución que acababa de destrozar la tradición galicana. El galicanismo por otra parte estaba subyacente en todas las discusiones y era el último en todos los actos de la Iglesia francesa; los antiguos constitucionales, los obispos a los cuales el Papa pedía retractarse se refugiaban tras las antiguas libertades de la Iglesia galicana, y este asunto complicaba aún más la aplicación del concordato.

Durante todo el Imperio, la situación fué confusa en realidad y llena de equívocos; desaparecida la Iglesia galicana, los obispos recurrían instintivamente hacia Roma buscando un contrapeso a la autoridad imperial; ahora bien, Roma, con el fin de reorganizar la Iglesia francesa, se había visto forzada a suprimir el largo pasado del gali-

canismo eclesiástico y del galicanismo real; en efecto, bajo el puño de hierro de Napoleón, el Papa no podrá dirigir la Iglesia imperial y será el Emperador quien penetrará en la Roma pontificial. Pero las consecuencias de esta manumisión van a llevar a Francia el triunfo del ultramontanismo. Veremos su creciente marcha en el curso del siglo XIX.

LA IGLESIA IMPERIAL.

Entre las 60 sedes a proveer, como ya hemos visto, el nuevo episcopado francés se componía de 16 antiguos obispos «legítimos»; 12 antiguos obispos «constitucionales» (entre ellos dos arzobispos) y 32 eclesiásticos de segundo orden. Bonaparte había querido elegir los nuevos titulares, tanto de la Iglesia constitucional como de la Iglesia ortodoxa; el nuevo Maquiavelo sabía que para reinar era preciso dividir. En efecto, la rabia y la desconfianza subsistieron largo tiempo entre las dos categorías de sacerdotes, y el ministro de cultos, Portalis, necesitará toda su diplomacia para llegar al apaciguamiento definitivo. Citemos un hecho característico: mientras el nuevo obispo de Montpellier envía su vicario general a Albi, cuya sede acaba de ser suprimida, el obispo constitucional del Tarn le espera a la puerta de la catedral, revestido de sus ornamentos litúrgicos; el vicario general pasa ante él como si no le viese y toma posesión de la catedral como si él no existiera...

Después de haber mezclado así intencionalmente los dos cleros, Bonaparte, sisemáticamene, apartó del alto clero a los nobles; quiso «tener sus obispos a mano», y le era preciso, pues, separar los que pudieran ser económicamente independientes. Este alto clero ganó sin embargo en prestigio y en autoridad lo que perdió en riqueza; gracias a esto, podía reconstituir el personal eclesiástico y reorganizar las parroquias. Muy pronto surgió ante ellos el terrible problema del reclutamiento: el número de los sacerdotes ha disminuído peligrosamente durante la Revolución y los cuadros están vacíos; muchos sacerdotes han muerto, otros muchos no han vuelto de la emigración; muy pocos habían sido ordenados durante el período de crisis; los seminarios estaban vacíos. Surgirá el problema del reclutamiento y el clero del Imperio será mediocre, aunque no se exigirá demasiado respecto a la capacidad intelectual de los ordenados; la

buena voluntad fué magnífica, pero el resultado fué un clero sin prestigio. Ante la flor y nata de la intelectualidad, nutrida con la filosofía del siglo XVIII, ante las reediciones continuas de Voltaire y de los grandes talentos de la época, el clero francés estaba intelectualmente desarmado; se verán los frutos de ello durante la Restauración. Observemos la hostilidad anticristiana de la Universidad. El clero se va despoblando; se cuentan, de 1802 a 1814, 6.000 ordenaciones, la equivalencia de un año durante el antiguo régimen.

Este clero carecía de espíritu apostólico; también es cierto que el régimen dictatorial de Bonaparte lo impedía: los sacerdotes no deben en manera alguna salir de la iglesia. Cuando verifican misiones al exterior, los viejos jacobinos se encargan de hacerlos volver al orden. Los regulares se van reformando lentamente; en 1804 un decreto diferencia a las asociaciones autorizadas por la ley y las otras, que serán solamente «toleradas»; Napoleón autoriza ciertas congregaciones misionales por favorecer la expansión del pensamiento francés; los Lazaristas, las Misiones extranjeras, las Misiones del Espíritu Santo. Los Padres de Picpus y los Padres de la Fe son tolerados únicamente; el Gobierno cree reconocer en ellos a Jesuítas disfrazados. Las congregaciones de mujeres dedicadas a la enseñanza y a la asistencia pública están autorizadas y subvencionadas; las Carmelitas poseerán, en 1814, 1.776 casas en las que se agrupaban 12.400 religiosas; las Damas del Sagrado Corazón fueron fundadas por la Madre Barat en tiempos del Consulado y se dedicaron exclusivamente a la educación de jovencitas de la burguesía. Bajo la dirección del abate Emery, San Sulpicio ha sido reorganizado; los Hermanos de las Escuelas cristianas han tomado nuevamente los hábitos.

Observemos la existencia permanente del espíritu galicano en este clero dividido; el gobierno también lleva sus huellas. Fouché escribirá a los obispos: «Hay cierta relación, señores, entre mis funciones y las vuestras; nuestra meta común consiste en hacer nacer la seguridad del Imperio en el seno del orden y de las virtudes». Ciertos miembros del alto clero corresponderán a esta aspiración con extremada docilidad; entre ellos es preciso destacar al cardenal Maury, que fué un celoso servidor del Emperador; cuando se llevó a cabo su nombramiento, al mismo tiempo que Pasquier era promovido prefecto de policía, declaró: «El Emperador acaba de satisfacer dos grandes necesidades de su capital: con una buena policía y un buen clero, puede estar siempre seguro de la tranquilidad pública, pues

un arzobispo es también un prefecto de policía». ¡Sorprendente frase! Se comprende que si el gobierno desembaraza al clero de los obispos rebeldes o molestos, los obispos que ocupan su lugar correspondan predicando la abnegación y el respeto al orden gubernamental. Por ello se consideraba a los obispos como «prefectos de color violeta». Las alabanzas se exageran; algunos mandamientos episcopales de la época hablan del primer Cónsul como de «Carlomagno», de «Constantino» o de «Alejandro». Mgr. d'Osmont le comparará a San Juan Bautista, y Mgr. Le Coz dirá a Bonaparte: «Sois hasta ahora, el más perfecto de los héroes salidos de las manos de Dios». En cuanto al limosnero de la Corte, el príncipe de Rohan, no temerá el ridículo al decir: «El gran Napoleón es mi dios tutelar». En esta época existe el espíritu de servidumbre episcopal; Louis Madelin intenta excusar a estos singulares conductores de almas considerando dichas exageraciones como propias de la fraseología episcopal, la cual, tanto en el ditirambo como en el anatema, exagera siempre el pensamiento de sus autores; pero, sin embargo, todo tiene su límite, y estas adulaciones no harán ningún bien a la Iglesia de Francia.

El ejemplo típico de este estado de espíritu es el *Catecismo imperial.* Portalis y Caprara, sus preparadores, habían imitado el catecismo de Bossuet; enseñaba la doctrina oficial tan bien como los divinos misterios; Napoleón había sido «suscitado por Dios en circunstancias difíciles» y era «el ungido del Señor»; en él se prescribe amarle, pagar los impuestos, responder al reclutamiento bajo la amenaza de las penas del infierno. Esto no solamente porque Dios ha hecho de él «ministro de su omnipotencia y su imagen sobre la tierra», sino porque ha restablecido «el culto público de la santa religión de nuestros padres», porque ha hecho volver y conservado el orden público con su profunda y activa prudencia», porque «defiende el Estado con su potente brazo», porque «se ha convertido en el ungido del Señor por la consagración del Soberano Pontífice». El catecismo imperial prescribe festejar al Emperador el día de la Asunción de la Virgen, y un indulto de Caprara ha fijado en el 15 de agosto San Napoleón, santo que no parece haber existido nunca. A. Latreille ha hecho un estudio completo de este Catecismo (*Le Catéchisme impérial de* 1806, París, 1905), en el cual distingue cuatro elementos esenciales: 1. Una idea de origen eclesiástico de la cual Bonaparte se ha adueñado en provecho de la autoridad del Estado, de su persona y de su dinastía. 2. La mayor parte de los obispos pusieron primeramente su confianza



Pío VII, por David (Museo du Louvre).



El P. J. A. Emery (retrato original en el Seminario de Saint-Sulpice).

Ferdinand de Bertier en 1809. (Ex. de la tesis de Guillaume de Bertier de Sauvigny, *op. cit.*)



en una administración imperial, pero destacándose sin embargo algunas reservas inspiradas en el sello de la autoridad civil, colocado sobre el catecismo. 3. Este catecismo provocó violentas protestas en Roma, que no fueron hechas públicas por evitar incidencias políticas; la intervención del gobierno en el dominio reservado de las cosas religiosas era flagrante, y fué desarrollándose la opinión de que Napoleón era un perseguidor de la Iglesia romana. 4. El alcance práctico de este Catecismo imperial fué muy pequeño; no aportó argumentos nuevos a sus fieles partidarios, cuyo núcleo era por otra parte deísta o ateo, y por el contrario proporcionó estos argumentos a los que se le resistían. Pidiendo a la Iglesia sostener su dinastía, Napoleón no se daba cuenta de que le preparaba una influencia política que en un momento cualquiera podía volverse contra él, como sugiere Latreille.

Acabamos de observar el grupo ateo y materialista que rodea a Napoleón; en efecto, la sociedad permanece impregnada de las ideas del siglo XVIII; el partido filosófico perdura y reina en los medios oficiales: Fouché, los jefes militares, los grandes funcionarios, los parlamentarios jacobinos, los salones literarios son ateos y hostiles al catolicismo. La Corte imperial, dice Dansette, «está compuesta de un medio interesado, materialista, donde las preocupaciones religiosas no ocupan sitio ninguno» (p. 201). Es preciso reconocer que la nobleza exilada es la que únicamente sufre una profunda evolución religiosa, pero su acción no se ejercerá hasta después de 1814.

### EL CONFLICTO ENTRE NAPOLEÓN Y LA SANTA SEDE.

El Concordato había salvado a la Iglesia de Francia de una lenta agonía, dice Dansette, y tal beneficio—añade—ayudará a Roma a soportar crueles desengaños. Pío VII había sufrido ya, en efecto, numerosas decepciones: los artículos orgánicos habían provocado por su parte una solemne protesta (alocución consistorial del 24 de mayo de 1802); en 1806 el Papa había protestado contra los procedimientos de Napoleón en el asunto de la anulación del matrimonio de su hermano Jerónimo; había rehusado también, persistentemente, a conceder la institución canónica a los obispos constitucionales rebeldes.

Es la época difícil de las relaciones entre la Santa Sede y Francia; se la ha llamado «la era de los concordatos». Roma había nombrado el 24 de agosto de 1801 legado *a latere* al cardenal Caprara en París.

Este había recibido los más extensos poderes; Cacault, entonces embajador de Bonaparte en Roma, le describía así en una carta a su ministro Talleyrand: «Posee un espíritu perspicaz. Es indiferente y frío con respecto a las querellas teológicas y enemigo del fanatismo que las provoca. Se prestará gustoso a todo cuanto el primer Cónsul pueda desear. Se limitará solamente, como hombre de honor, a guardar al Papa su consideración». En los medios diplomáticos de la Santa Sede, se le había reprochado su inercia y su debilidad en los puestos que había ocupado en Colonia, Lucerna y, sobre todo, en Viena, entre 1785 y 1792; su complacencia excesiva con respecto al gobierno de José II le había ocasionado. incluso, un medio desvalimiento a fin del reinado de Pío VI; esto fué para él un título a su favor cerca de los «republicanos»; con la mejor buena fe del mundo intentaba persuadirse de que, mostrándose complaciente, servía los intereses de la Santa Sede; consagraba al restaurador de la religión en Francia una admiración y adhesión sinceras.

Al día siguiente del Concordato, en abril de 1803, Cacault, embajador del gobierno cerca de la Santa Sede, fué reemplazado por el cardenal Fesch, arzobispo de Lyon. Este era corso, nacido en Ajaccio el 3 de enero de 1763, y estaba emparentado con los Bonaparte; era tío de Napoleón. Ingresado en el seminario de Aix, era, en 1787, arcediano en Ajaccio. Durante la Revolución se adhirió al cisma constitucional, hecho demostrado por el abate Cattet (*La vérité sur le cardinal Fesch*, Lyon, 1842 y *Défense de la Vérité sur le cardinal Fesch*, Lyon, 1842, pp. 79-83). Las relaciones amistosas y políticas entre Bonaparte, sobrino, y tío eran íntimas. El ex canónigo compró bienes nacionales pertenecientes a la corporación de la cual había sido el primer dignatario. Expulsado de Córcega con la familia Bonaparte, Joseph Fesch se vió despojado de sus bienes; su sobrino era entonces general en Italia y los lazos continuaban estrechándose entre ellos. Fesch se enriqueció rápidamente; parece ser que trabajó con los proveedores de los ejércitos, y la protección de Napoleón le sirvió de mucho en negocios bastante oscuros; se ve la firma de Fesch al pie de un acta que le complica en una de las más provechosas «confiscaciones» de la campaña de Lombardía: el saqueo del Monte de Piedad de Milán. Tiene entonces importantes disponibilidades y él las aprovecha para comprar bienes en Córcega. Hasta que su sobrino es nombrado primer Cónsul, Fesch vive tranquila y cómodamente en dicha isla, adonde había podido volver.

En el curso de 1802, y en circunstancias que permanecen todavía veladas, Fesch vuelve al estado eclesiástico. Es sorprendente la rapidez de estos hechos: el antiguo comerciante y traficante de Tolón y de Suiza es nombrado, el 25 de julio, arzobispo de Lyon; el 15 de agosto, el legado Caprara le consagra en Notre-Dame; en tres meses, Fesch ha vuelto no sólo a sus antiguas convicciones, a su primera vocación, sino que es beneficiado con una promoción tan rápida como extraña. M. Eméry fué el que abrió las puertas de la Iglesia, y de ello se benefició Fesch gracias al poderoso apoyo de su sobrino. Es preciso destacar, sin embargo, que esta conversión era al parecer sincera, ya que toda su actitud futura, como sacerdote y como cardenal, fué de una perfecta dignidad.

En 1803, después de un año de arzobispado en Lyon, Fesch recibió la birreta de cardenal en febrero; en abril, era nombrado embajador de la República cerca de la Santa Sede. Entonces, de edad de cuarenta y un años, Fesch no tiene mucha presencia ni finos modales; muy activo, laborioso, siempre con nuevos proyectos en su cabeza, autoritario, de temperamento violento, muy apegado al dinero, es un verdadero Bonaparte. Sinceramente poseído del espíritu de su estado, adicto a la Santa Sede, consagrado a su sobrino con una convicción absoluta, sirvió a una política de colaboración entre la Iglesia y el Estado (1).

El 4 de mayo de 1804, el Tribunal adoptaba la moción Curée, declarando al primer Cónsul Emperador de los franceses, a título hereditario; las victorias que había logrado en Europa, su popularidad, la amenaza inglesa, las conspiraciones monárquicas (Cadoudal, Pichegru, Moreau, duque de Enghien), que se apoyaban en el extranjero, fueron los pretextos para «consolidar para siempre la obra de la Revolución»; un plebiscito aprobó casi unánimemente el proyecto: tres millones y medio de *sí* contra 3.000 *no*. Bonaparte va a convertirse en el Emperador Napoleón I. Pero él desea la consagración imperial, ¡y no en Roma sino en París! En agosto de 1804 comienzan las negociaciones oficiales con Roma; la mayor dificultad era la repulsa

(1) No existen Memorias propiamente dichas del cardenal Fesch, sino papeles que confió a Napoleón y que pasaron a los famosos *Libri* y, después, a la Biblioteca de Florencia; en parte fueron publicados por Du Casse: *Histoire des négociations diplomatiques relatives aux traités de Mortfontaine, de Lunéville et d'Amiens,* París, 1855, 3 vols.; las *Memorias* del cardenal Consalvi fueron publicadas por Crétineau-Joly, en 1864, y por Rance-Bourrey, en 1896.

del Papa a encontrarse de nuevo en París a los obispos constitucionales, y las discusiones duraron cinco meses.

El 2 de noviembre de 1804, Pío VII salió de Roma por la puerta Angélica; Fesch le había precedido para preparar el itinerario y mostrarle su diócesis de Lyon. En Fontainebleau Napoleón, que estaba de caza ese día, se tropezó con el cortejo papal en el bosque, haciendo con él el viaje de regreso.

El recibimiento de París fué sincero; en el Pabellón de Flora, el Papa volvió a encontrar departamentos dispuestos exactamente como los del Quirinal; los antiguos Jacobinos hablaron al Papa de los «milagros realizados por la religión y de los sentimientos que alimenta hacia ella la hija primogénita de la Iglesia». Ya entonces surgieron las últimas dificultades; Napoleón había invitado a Pío VII «a consagrarle y a coronarle»; para la Iglesia, el Coronamiento era ante todo una ceremonia de significación religiosa, la unción, una especie de sacramento para los soberanos cristianos. Pío VII comprendió que no conseguiría nada obligando al Emperador a actos públicos que habrían sido una ostentación hipócrita y sacrílega; así, la comunión prevista por el Ritual fué suprimida y el Papa aceptó que Napoleón se colocase él mismo la corona sobre la cabeza; el Papa se retiró mientras que el Emperador prestaba el juramento constitucional que el Papa había rehusado oír bajo esta fórmula, ya que en él se toleraba el reconocimiento de la «libertad de cultos». La ceremonia de la consagración, este 2 de diciembre de 1804, marcaba el apogeo de las buenas relaciones entre la Iglesia y el Imperio. Pero Pío VII confiesa su desilusión ante «tantas cosas omitidas o rehusadas»: la ley del divorcio, los artículos orgánicos, la declaración de la religión como «dominante». Los diplomáticos pontificales constataban el fracaso de las tentativas para obtener un enderezamiento de la política concordataria, el compromiso del Papado en el campo de la Francia napoleónica, la negación de restituir las provincias anexionadas y que pertenecían al Estado pontificio. Pero la presencia del Papa en París, en 1804, sirvió para minar aún más al Galicanismo; el Papa se ha convertido en una realidad, en un hombre que muchos han visto; Napoleón lo reconocerá al decir: «Nadie pensaba en el Papa cuando estaba en Roma, nadie se cuidaba de lo que él hacía. Mi coronamiento, su aparición en París, le han conferido importancia».

A partir de 1805, la situación entre los dos poderes empeoró rápi-

damente; a fines de septiembre de 1805, Napoleón comienza las operaciones militares en Europa central; necesitaba cubrir sus flancos; la seguridad en Italia le es necesaria, pues Inglaterra podrá desembarcar en estas costas, poco protegidas. Lógicamente, los ejércitos franceses debieron ocupar los puntos estratégicos de Italia; no podían hacerlo más que atravesando los Estados del Papa que cortan la península por su centro. Pío VII se ve obligado a doblegarse al sistema geopolítico de Napoleón, y se resiste a aceptarlo. Napoleón se considera heredero legítimo de Carlomagno, y con estas miras había alejado de su trono al emperador de Alemania, no dejándole más que el título de emperador de Austria. Dueño de Alemania, Napoleón se convertía en dueño de Roma, pues Carlomagno, señor feudal del Papa, le había dotado con sus territorios; lo que Carlomagno había hecho, su heredero podía deshacerlo. Y el Emperador expuso esta curiosa teoría a Pío VII. El Papa le respondió categóricamente: «Vuestra Majestad es infinitamente grande. Ella ha sido elegida, coronada, consagrada, reconocida Emperador de los franceses, y no Emperador de Roma. No hay Emperador de Roma... Carlomagno encontró Roma en manos de los Papas. El reconoció, confirmó sin reserva sus dominios; los aumentó con nuevas dotaciones; no ha pretendido ningún derecho de dominación ni de superioridad sobre los pontífices como soberanos temporales.»

Durante este tiempo, los franceses, bajo la dirección de Gouvion Saint-Cyr, marchaban hacia Nápoles, a través del Estado romano, pues los anglorrusos habían desembarcado en este reino; el 13 de noviembre de 1805, Pío VII, por lo general tan conciliador, envió una carta muy dura al Emperador: «Os lo decimos francamente: desde nuestro regreso de París no hemos experimentado más que amarguras y sinsabores». El Papa reclama la evacuación de Ancona: «No sabríamos en verdad—dice—, si se nos opone una negativa, cómo podríamos conciliarla y seguir las buenas relaciones con el Ministro de Vuestra Majestad». La Curia se divertía con las dificultades militares temporales de Napoleón; esto era diplomáticamente un error. En efecto, después de la victoria de Austerlitz y la paz de Presbourg del 26 de diciembre de 1805, Napoleón se encontraba en posesión de Venecia; en ella coloca a su hermano Joseph como rey de Nápoles; Italia entera obedecerá en adelante al Emperador, que se apresura a escribir entonces al Papa recordándole «su carta, la más ridícula y la más insensata»; «aquellas gentes le creían muerto» (7 de enero de 1806);

y el 13 de febrero declara en Roma: «Vuestra Santidad guardará para mí, en lo temporal, las mismas diferencias que yo le guardo en lo espiritual. Vuestra Santidad es Soberano en Roma, pero yo soy su Emperador; todos mis enemigos deben ser los suyos». Pío VII comprenderá entonces la inmensidad de su fracaso. Por su parte, Napoleón escribió a Fesch el 16 de mayo de 1806: «Necesito una reparación por la amenaza que se me ha hecho en Austerlitz de expulsar mi ministro de Roma».

Este asunto de Ancôna fué el punto de partida de una alteración rápida y profunda de las disposiciones de la Santa Sede con respecto al Emperador (1). Napoleón, en sus pláticas de Santa Elena, hace remontar a este incidente el comienzo de sus desavenencias con el Papa. Pío VII rehusó conocer el nombramiento de Joseph Bonaparte en Nápoles; Napoleón replicó retirando al cardenal Fesch y envió un ultimátum a la Corte de Roma (18 de abril de 1806). Fesch no había tenido nunca simpatías personales en el Quirinal; había sido nombrado coadjutor del canciller mayor Elector del Imperio germánico. Napoleón pidió al Papa concertase con él, en contra de Inglaterra, la alianza defensiva y ofensiva; pero el Santo Padre no tenía ningún motivo religioso para hacer la guerra a los ingleses; se negó, pues, a esta petición.

Es entonces cuando emprenden las tropas francesas su marcha hacia Roma: Cività-Vecchia es ocupada en 1806; las Marches, en 1807;

(1) Esta alteración repercutió, naturalmente, en el interior; ya Fouché había tomado medidas contra la Congregación de los «Padres de la Fe», en Lyon, cuya creciente influencia inquietaba a Napoleón y al jefe de policía. A pesar de las vivas protestas del protector de la Congregación, el cardenal Fesch, tío del Emperador, Fouché hizo disolver la Congregación y expulsar a sus miembros de todo el valle del Ródano; los consideraba como *jesuítas encubiertos*. Se sabe que el antiguo Oratorio tuvo siempre un odio «galicano» contra los jesuítas. A partir de 1809, las medidas en favor de la igualdad de cultos y de la libertad de conciencia se multiplicaron. El obispo de Maguncia había ordenado a los curas negar los sacramentos a los padres y madres que descuidaran el enviar a sus hijos al oficio divino, y Fouché denunció el hecho como un retroceso hacia «los abusos del poder de la Edad Media»; denunció, en julio de 1809, al arzobispo de Rouen y al obispo de Gand como «fomentadores de la intolerancia»; en junio de 1809 cortó con severidad una misión en Tolosa, haciendo detener a los misioneros y prohibiendo toda predicación en una región «vecina de Montauban, ciudad protestante». El cardenal Fesch se indignó con estas medidas y protestó cerca del Emperador; Fouché respondió a esta protesta prohibiendo toda misión el 1.º de octubre de 1809 (Madelin: *Fouché*, t. II, págs. 36-37, 100 y ss.).

Roma, en 1808. El 2 de febrero de 1808, el general Sextius Miollis entró en la ciudad y echó fuera a la guarnición del castillo de Sant-Angelo; Pío VII protesta solemnemente en el curso de una alocución consistorial. En abril, Napoleón anexiona una parte de los Estados Pontificios; Pío VII responde prohibiendo a sus antiguos vasallos prestar juramento al Emperador. Los romanos odiaban a los franceses; Miollis pretende expulsar a los Secretarios de Estado, pero cuando intenta dirigir el ataque contra el cardenal Pacca, sucesor de Pío VII, éste le lleva consigo personalmente y el general francés no se atreve a arrancársele a la fuerza. El 17 de mayo de 1809, después de un año de dudas, Napoleón firma al fin, en Schoenbrunn, el decreto en que «anexiona» mera y simplemente el territorio pontifical; la bandera francesa ondea sobre la cima del castillo de Sant-Angelo. El mismo día, Pío VII promulga una bula de excomunión contra los autores de la usurpación. La bula es ocultada al clero francés que, no obstante, la llegará a conocer a pesar de la vigilancia de la policía. En el Quirinal, recluído en su palacio, el Papa continúa trabajando; el general Miollis, sin estar para ello autorizado por el Emperador, penetra en el Quirinal y, mientras sus tropas se apoderan de los objetos preciosos, el general de la gendarmería, Radet, pide al Papa renuncie al gobierno pontificio. El Papa le contesta: «No podemos ceder ni abandonar lo que no es de nosotros. Lo temporal pertenece a la Iglesia. Nosotros no somos de ella más que su administrador». Radet comunica entonces a Pío VII que tiene orden de llevarle consigo; «he aquí, pues, contesta el Papa, la recompensa de mi gran condescendencia hacia el Emperador y la Iglesia de Francia. Quizá por esto haya sido yo culpable ante Dios, y es El quien quiere castigarme. Me someto humildemente».

Napoleón, al enterarse, quedó estupefacto ante este atropello; escribió a Fouché: «es una gran locura». Sabía que este rapto no conduciría a nada; hiriendo al Papa, se hería a la catolicidad, a la Iglesia universal. Más después a este acto, ejecutado sin su consentimiento, lo hizo formar parte integrante de su plan general de una dictadura europea. Observemos que la ruptura entre Francia y Roma coincide con la inauguración de la política del Gran Imperio; dominar el Papado era, en el fondo, la ambición de Napoleón desde que estuvieron en su poder las dos coronas de Francia y de Italia; Pradt, observador malévolo, pero de una clarividencia aguda, lo hace notar en su estudio sobre los *Quatre Concordats* (París, 1818): «No es bajo la mano

de Napoleón sino bajo el Imperio francés, con lo que el trono del Papa se ha doblegado» (II, p. 104). En 1810, el Emperador había dicho al abate Emery: «Durante el tiempo en que Europa reconocía varios dueños, no era conveniente que el Papa estuviese sujeto a un soberano particular. Pero ¿qué inconveniente hay en que el Papa se me someta, ahora que Europa no conoce otro dueño que yo?» M. Eméry respondió simplemente: «Vuestra Majestad conoce mejor que yo la historia de las revoluciones. Lo que existe ahora puede no existir siempre... No es conveniente, pues, cambiar un orden tan cuidadosamente establecido».

Napoleón pensaba que el Papa se convertiría en su vasallo en lo espiritual de la misma forma que en lo temporal; una especie de gran funcionario de la religión residente en París; escribió en Santa Elena: «Yo habría dirigido el mundo religioso igual que el mundo político... Habría tenido mis sesiones religiosas como mis sesiones legislativas; mis consejos hubiesen sido la representación de la cristiandad; los Papas no hubieran sido en ellos más que sus presidentes; yo hubiese abierto y cerrado estas asambleas, aprobado y publicado sus discusiones, como lo han hecho Constantino y Carlomagno». Pero esto era sólo un sueño; la realidad la reconocerá sobre el trineo que le trae de regreso de Rusia, y es Caulaincourt quien nos la cuenta: «He razonado con los sacerdotes como si fuesen igual a los demás hombres...»

Pío VII, en coche cerrado con un candado, había sido conducido de Roma a Florencia, después a Turín, a Grenoble y, por último, a Savone; allí permanece solo, instalado en el obispado bajo la vigilancia del prefecto de Montenotte, Chabrol. Allí residirá hasta 1812. El 17 de febrero de 1810 un senadoconsulto reglamentó constitucionalmente la suerte de los Estados pontificales y del Santo Padre. Los antiguos estados pasaban a ser dos departamentos franceses; Roma era la segunda ciudad del Imperio; se señalaba al Papa una renta civil de dos millones de francos. La ruptura era completa.

Otro asunto iba a complicar aún más la situación: el 15 de diciembre de 1809, en un consejo de familia, Napoleón y Josefina declararon separarse voluntariamente para permitir al Emperador volver a casarse a fin de asegurar su dinastía. Napoleón debía pedir al Papa una sentencia de anulación alegando dos razones: la falta de formalidades en su matrimonio rápido, la víspera de su consagración, realizado en secreto por Fesch, y la falta de consentimiento; el oficial diocesano Boileswe lo explicaba así: «falta de testigos, falta incluso del propio sacer-

dote; si no ha habido testigos no ha habido casamiento, pues esta formalidad es requerida bajo pena de nulidad...» Por consejo de Cambacérès, se llevó el asunto ante el tribunal del Provisorato de París; el consejo eclesiástico creyó deber decir que el Provisorato no era competente en este caso, ya que las causas de matrimonio entre príncipes están tradicionalmente reservadas al Soberano Pontífice. El Provisorato de París y después el Provisorato metropolitano declararon el matrimonio canónicamente nulo. El Papa protestó contra la irregularidad del procedimiento y trece cardenales se negaron a asistir, el 1.º de abril de 1810, a la celebración del matrimonio de Napoleón con la archiduquesa austríaca María Luisa. Privados de sus títulos y de sus distintivos honoríficos, estos cardenales fueron llamados los «cardenales negros» y desterrados a la provincia, bajo la vigilancia de la policía.

### LOS ÚLTIMOS CONFLICTOS Y EL «CONCORDATO» DE FONTAINEBLEAU

El Papa está prisionero, materialmente impotente, reducido a la defensiva en el campo de la política, pero luchando poderosamente en el campo religioso. Dispone de dos armas mayores: la excomunión y la denegación de investidura de los obispos. La Francia galicana no presta gran atención a la excomunión. Mucho más eficaz es la denegación de investidura. Desde 1808, Pío VII la usa en contra del Emperador; hay veintisiete sedes episcopales vacantes; los nuevos titulares, nombrados por Napoleón, no son admitidos por el Papa. El Emperador nombra en 1810 un Consejo eclesiástico para que le dé su parecer sobre los derechos que posee con respecto a los Estados pontificios y sobre los medios de rendir inútil la institución canónica; piensa después reunir un concilio nacional, de lo cual el abate Eméry intenta disuadirle advirtiéndole de su equivocación. Pero Napoleón, bajo la sugestión del cardenal Maury, ordena a los obispos nombrados que tomen posesión de sus sedes a título de administradores provisionales, y se hagan nombrar vicarios capitulares por los cabildos catedralicios. La mayor parte de los obispos y de los cabildos rehusaron tal solución, y graves incidentes tuvieron lugar en París y en Florencia. Pero la cólera de Napoleón dió cuenta de los cabildos, y éstos se vieron obligados a enviarle las direcciones de sumisión, redactadas por el ministro de Cultos. Inmediatamente después reaccionó contra el Papa,

para preservar a sus vasallos—dice—«de la rabia y del furor de este viejo ignorante y atrabiliario, que dirige la lucha escandalosa de la clerigalla»; el Emperador le prohibe toda relación con la Iglesia; se le retiran sus expedientes, sus papeles; una de los capitanes de gendarmería le reclama el anillo pastoral que llevaba en su dedo y con el que sellaba su correspondencia.

La comisión eclesiástica de 1811 propone entonces un Concilio nacional. Para tranquilizar al pueblo, el Emperador ha hecho bautizar a su hijo, el rey de Roma, en Notre-Dame de París, en presencia de los prelados de Francia y de Italia con un fausto grandioso. Nombrado el Concilio, se presentaron 104 personas de las 149 convocadas; preside el cardenal Fesch. Sin embargo, Napoleón obtiene un resultado completamente contrario al que esperaba; aislados, los prelados tiemblan en sus obispados; reunidos, se apoyan mutuamente, se sostienen, se envalentonan. En junio de 1811, comienza el Concilio; el cardenal Fesch no quiere parecer servil; el día de la apertura del Concilio en Notre-Dame se precisa formular un juramento de obediencia al Soberano Pontífice. En su discurso inaugural, el obispo de Troyes declara que: «Sin la silla augusta de Roma, el episcopado no haría otra cosa que languidecer, como una rama desecada del tronco». El Concilio decide, pues, en primer lugar, enviar una delegación a Pío VII. El fracaso de Napoleón es sensible; un mes después, el 11 de julio, disuelve el Concilio y la noche siguiente las tres jefes de la oposición, obispos de Troyes, Gand y Tournai son arrestados.

Impresionado por la detención de los tres prelados, y procurando evitar un cisma, ochenta obispos se reúnen de nuevo, bajo la presión de los ministros de Cultos de Francia y de Italia, el 5 de agosto, y deciden que si la institución canónica no ha sido conferida por el Papa al obispo en un intervalo de seis meses, a partir del nombramiento, le será dada por el metropolitano; pero el Concilio añade que el decreto deberá ser sometido a la aprobación del Papa; con esta última adición, el decreto pierde todo su valor. Es preciso, siempre, recurrir al Papa...

La Iglesia católica está gravísimamente dañada: el Papa, prisionero; el Colegio Sagrado, dispersado; los cardenales, en residencia forzosa; algunos de los obispos, en prisión; algunas congregaciones han sido disueltas... Pero el Emperador no ha conseguido nada y, en cambio, ha perdido mucho. El clero ve en él ahora un enemigo de la religión; además, frente al escenario exterior, el amo de Europa ve derrumbarse su imperio; las coaliciones se suceden y los mariscales

del Gran Ejército están cansados; Francia está agotada y exangüe. Napoleón va a intentar una última probabilidad, que tantas veces le ha hecho triunfar gracias a su extraña seducción personal: va a tratar directamente con el Papa un nuevo concordato.

En junio de 1812, Pío VII es instalado de repente, a cuerpo de rey, en Fontainebleau, en los departamentos que ocupó en 1804; ¡cuánto camino recorrido por la Iglesia desde entonces! Pero también ¡qué camino le toca recorrer ahora al Imperio! Es éste, la campaña de Rusia, la espantosa derrota del Gran Ejército, el regreso solitario de Rusia a París, la conspiración del general Malet. El 29 de diciembre de 1812, Napoleón escribe a Pío VII, con ocasión del nuevo año, una carta asegurándole que «a pesar de los acontecimientos, él ha conservado siempre la misma adhesión hacia su persona», y le hace presente su vivo deseo de «suprimir de una vez los altercados que dividen el Estado y la Iglesia». Mgr. Duvoisin, obispo de Nantes, y otros tres prelados llegados a Fontainebleau después del 9 de enero de 1813, portadores de las proposiciones imperiales, preceden a Napoleón. El 18 de enero de 1813, llega bruscamente el Emperador; actor consumado, abraza al Soberano Pontífice, y durante cinco días los coloquios se reanudan cordiales, animados, muy lejos del relato imaginario que de ellos ha hecho Alfred de Vigny; de estas entrevistas salieron los 11 artículos del 25 de enero de 1813, impropiamente llamados *Concordato de Fontainebleau*. El artículo 4 confirmaba las disposiciones del concilio nacional de 1811, relativas a la institución canónica, a la cual el Papa renuncia si no ha usado de ella en los seis meses del nombramiento del nuevo obispo. Dansette indica la escena dramática del momento de la firma, que demuestra claramente el estado de depresión de Pío VII: «En el momento de firmar, Pío VII vuelve la cabeza suplicante hacia los cardenales pensionados por Napoleón que le han presionado con sus instancias; pero éstos permanecen impasibles» (p. 229). Esta firma, arrancada por la fuerza, no es más que provisional; el texto debe servir de base a un arreglo definitivo y debe permanecer secreto hasta su conclusión. Cuando los «cardenales negros», al fin liberados, vayan a Fontainebleau, encontrarán a Pío VII en un estado lamentable: «encorvado, pálido, delgado, con los ojos hundidos y casi apagados, incluso sin movilidad, como los de un hombre estúpido». El 13 de febrero de 1813, Napoleón publica el texto bajo el nombre de Concordato; el Papa protesta el 24 de marzo, contra esta publicación; él había prometido «sin mala intención, como Dios era testigo, sino por pura debilidad, como ceniza

que era y polvo». La ruptura acaba siendo completa; los cardenales más influyentes son nuevamente arrestados; Pío VII permanece prisionero.

Pero el coloso está tocado; esperaba algunas nuevas victorias para poner de nuevo la cuestión religiosa sobre el tapete diplomático; pero es la derrota de Leipzig la que le aguarda, la invasión de Francia por los aliados en 1814. Napoleón ordena la salida del Papa para Savone y el 24 de mayo de 1814, Pío VII llega a Roma, en cuya ciudad se vengará concediendo el derecho de asilo a la familia de Napoleón, que es arrojada de Europa entera. El 20 de agosto de 1823, Pío VII morirá dejando una difícil sucesión a León XII.

En cuanto a Napoleón, fué en Fontainebleau, en esta residencia donde había recluído al Papa, donde firmó el 11 de abril de 1814 su abdicación bajo la presión de sus mariscales, durante el curso de una dramática sesión. Se recuerda ahora la famosa frase de Goethe sobre el dueño de Europa: «El hombre debe volver a la nada. Pero como es procedente siguiendo los medios naturales; los demonios se encargan, no obstante, de tenderle trampa sobre trampa. Es así como Napoleón mismo ha sucumbido».

La política religiosa de Napoleón se muestra personal, apasionada, movediza, y contrasta extraordinariamente con la impasibilidad e impersonalidad de la política de la Iglesia. El Emperador ha chocado con la inmutabilidad del dogma y se irrita al ver que no se doblega a su voluntad; hubiese querido reducir al Papa a la condición de patriarca ruso, y su profunda ignorancia en las cosas de la Iglesia le hizo cometer faltas groseras y fatales. Este período de la historia de la Iglesia de Francia ofrece dos aspectos contradictorios: el yugo imperial pesado y difícil de mover impidió el desarrollo del proselitismo, y la influencia del clero sobre el pueblo se vió refrenada por los acontecimientos políticos, la actitud antirreligiosa de los dirigentes del Imperio, la insoportable propaganda gubernamental a través de los púlpitos y de las homilías, la extraordinaria servidumbre del alto clero hacia Napoleón. El catolicismo ha sufrido gravemente bajo el Imperio y le quedarán de esta época heridas incurables.

Pero por otra parte debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿y si Napoleón no hubiese firmado el Concordato, si simplemente hubiese proseguido la obra revolucionaria, si hubiese continuado por su cuenta la obra anticristiana de los jacobinos? Muy bien hubiese podido llevar a cabo una política opuesta; al no ser así, es preciso reconocer que

Napoleón ha ayudado a la Iglesia de Francia a salir del abismo en el cual se hundía rápidamente. Ha ayudado a volver a cristianizar Francia, restaurando la Iglesia. Es difícil juzgar su obra, pues las pasiones han contribuído a oscurecer el problema, y sobre el terreno se tropieza uno con muchas hipótesis. Sin duda esta restauración se ha pagado cara y al fin ha provocado una persecución violenta; pero ¿no es precisamente esta visión serena y alta de la historia la que hace comprender la inexplicable ternura, la sorprendente paciencia de Pío VII hacia Napoleón? El Pastor de Roma se daba cuenta de los beneficios obtenidos a pesar de todo, y sabía lo que hubiese podido sobrevenir a la Iglesia de Francia sin la restauración llevada a cabo por Bonaparte.

# BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO III

La historia del período napoleónico ha suscitado una bibliografía muy numerosa, revistas especializadas, importantes centros de estudio napoleónicos; un estudio general bibliográfico de estas bibliografías se encuentra en la excelente obra de Louis Villat, *La Révolution et l'Empire, Napoléon* (*segunda parte*), colección Clio, París, 1942. Se encontrará en ella las distintas fuentes de archivos públicos, archivos privados, correspondencia, memorias, trabajos modernos. Hacia ella encaminamos a nuestros lectores.

Sobre el tema de las relaciones de Napoleón con Roma para la discusión y el establecimiento del Concordato, las obras más notables son: abate de Pradt, *Les quatre Concordats* (1615-1801-1813-1817), Paris, 1818-1820, 3 vols.; d'Haussonville, *l'Eglise romaine et le premier Empire,* 5 vols., P., 1870; Boulay de la Meurthe, *Histoire de la négociation du Concordat,* Tours, 1920, e *Histoire du rétablissement du Culte en France,* Tours, 1925; Bourgain, *l'Eglise de France au XIX*e *siècle,* 2 vols., P., 1901; Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France,* P., 1898; Desdevises du Dézert, *l'Eglise et l'Etat en France,* 2 vols., P., 1907-08; P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution*, t. V, P., 1923; C. Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803*; *après le Concordat, l'opposition de 1803 à nos jours,* 2 vols., P., 1910; Abbé Mourret, *Histoire générale de l'Eglise,* t. VII, P., 1912; R. P. I. Rinieri, *La diplomazia pontificia del secolo XIX,* 2 vols., Rome, 1902; Abbé Sevestre, *L'Histoire, le texte et la destinée du Concordat,* P., 1905; la obra de A. Latreille, *Napoléon et le Saint-Siège, l'ambassade du Cardinal Fesch à Rome,* P., 1935, contiene una excelente bibliografía sobre la cuestión.

Entre los estudios especiales y las monografías, los más importantes son los siguientes: R. P. J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France,* 3 vols., P., 1914-16 (el I tomo: 1814-1830); A. Chevalier, *Les frères des écoles chrétiennes après la Révolution,* P., 1887;

H. Chotard, *Le Pape Pie VII à Savone*, P., 1887; E. Daudet, *Le cardinal Consalvi*, P., 1866; L. Deries, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon*, P., 1929; Forneron, *Les émigrés et la société française sous Napoléon*, P., 1890; Gosselin, *Vie de M. Emery*, 2 vols., P., 1880; Lanzac de Laborie, *Paris sous Napoléon*, t. IV, La Religion, P., 1908; Leflon, *Monsieur Emery, l'Eglise concordataire*, P., 1946; F. Masson, *Le sacre et le couronnement de Napoléon*, P., 1908; A. Mathiez, *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française*, P., 1907; Cte de Mayol de Luppé, *Le captivité de Pie VII*, P., 1912; abbé Méric, *Histoire de M. Emery et de l'Eglise de France*, 2 vols., P., 1885; A. Meyer, *L'abbé Bernier, apôtre de la Vendée, Négociateur du Concordat, évêque d'Orléans*, P., 1923; Mgr. Ricard, *Le Concile national de* 1811, P., 1894; H. Welschinger, *Le divorce de Napoléon*, P., 1889 y *Le Pape et l'Empereur*, P., 1905.

# CAPITULO IV

## NUEVA ALIANZA ENTRE EL TRONO Y EL ALTAR (1814-1830)

La caída de Napoleón se verificó en dos tiempos, como es sabido: el primero, después de la toma de París por los aliados el 31 de marzo de 1814, marchó por orden de éstos a la isla de Elba; todavía se le trataba como a un soberano; tenía una pensión de dos millones de francos, conservaba su título de emperador, y la emperatriz estaba en posesión de los ducados de Parma, Plasencia y Guastalla. Durante este tiempo—el 3 de mayo, víspera del desembarco de Napoleón en la isla de Elba—, Luis XVIII se instalaba en París, en las Tullerías.

Una frase corriente en los manuales de historia, sobre todo en los que están escritos por historiadores de «izquierdas», es la de que el regreso del rey se hizo «en el furgón del extranjero». La realidad tiene, no obstante, diversos matices; de hecho, y J. Delebecque lo ha demostrado en su trabajo sobre *La première Restauration et les «fourgons de l'étranger»* (París, 1914), los aliados se hallaban lejos de querer la vuelta de los Borbones, hasta el extremo de no desearla. Nesselrode estimaba que no era razonable abrazar la causa de los Borbones (*Lettres et papiers,* t. V., p. 176); en el Congreso de Viena, Alejandro y Hardenberg tenían otras intenciones. El zar pensaba en el archiduque Carlos, a causa de su título de Lorraine; otros contaban con la rama de Orleáns, representada por Luis-Felipe. Todos, desde luego, querían un tratado ventajoso para ellos que debilitase a Francia, y el restablecimiento de la legitimidad no podía menos de contrariar sus designios. En efecto, los Borbones les hicieron saber que aceptarían sus condiciones—quizás por mediación de Talleyrand y Vitrolles—y se aceptó

de mala gana su regreso a Francia con el pretexto de que representaban «un principio de paz y de estabilidad». Viel-Castel en su *Histoire de la Restauration* (I, p. 205), resume bien el problema cuando escribe que este regreso ha sido concertado «entre los jefes de la coalición y algunos jefes del Imperio».

Se sabe que el 26 de febrero de 1815, Napoleón salió de la isla de Elba, desembarcó en el golfo de Juan y, en una marcha rápida y fantástica, llegó a París, aclamado durante su camino por las tropas y la muchedumbre. Este regreso tan rápido, este éxito tan prodigioso provenían de las torpezas que los Borbones habían cometido desde su instalación en Francia. Desde luego, los compradores de bienes nacionales habían visto de nuevo sobre el tapete este asunto con el regreso ofensivo de los emigrados. Los sacerdotes emigrados y los «ultras» del clero francés habían iniciado una política de reacción extremadamente violenta: algunos curas rehusaban administrar los últimos sacramentos a adquiridores de bienes de emigrados; un sacerdote decía en Jussey (Haute-Saône), que «los adquiridores de bienes del clero no podrían lograr la salvación de su alma si antes no hacían a la Iglesia dones voluntarios equivalentes sobre poco más o menos a lo que habían adquirido»; se pleiteaba la nulidad de las ventas; habían comenzado retrocesiones y rescates, favorecidos por los nuevos prefectos de Luis XVIII; la inseguridad prevalecía. Además, los sacerdotes juramentados habían sido hecho objeto de desprecio inmediatamente por parte de sus colegas refractarios; el conde de Artois se negó a ver al arzobispo constitucional Le Coz en su visita a las provincias del Este, en octubre de 1814. Se hacía en todo el país una campaña para devolver al clero riqueza y poder. El instinto galicano y revolucionario de los franceses se sublevaba contra tal estado de cosas, contra tal retroceso. Es decir, que la política seguida por Luis XVIII, en este corto período, fué bastante inhábil; se había hecho rodear de emigrados «que no han aprendido nada y que nada han olvidado»; se depuraba la administración y el ejército brutalmente. No habían transcurrido seis meses sin que la inquietud fuese ya general en Francia y sin que los liberales más moderados no conspirasen. Se comprende muy bien que la vuelta del «hijo de la Revolución», del Emperador, envuelto ya por su leyenda, del que había dado tanta gloria a la bandera francesa, no pudiese menos de entusiasmar a la nación.

Se sabe que la estancia de Napoleón duró cien días; una nueva coalición, la sexta, se formó contra Francia por la unión en Viena de

los «Cuatro», que reclutaron un millón de hombres. El encuentro decisivo tuvo lugar en las llanuras de Bélgica, en Waterloo, el 18 de junio de 1815. El águila estaba tocada de muerte. El 29 de junio, después de una tentativa que resultó inútil, para formar un nuevo gobierno, Napoleón se volvía a Rochefort y pedía hospitalidad y derecho de asilo en la Gran Bretaña. Esta le internó duramente en Santa Elena, donde murió el 5 de mayo de 1821.

Con el nuevo regreso de Luis XVIII, el 8 de julio de 1815, a París, tuvo lugar la segunda Restauración ; Napoleón y la Revolución estaban vencidos y toda parecía volver «a su antiguo cauce». Este grave error va a durar en Francia lo que duró el período de la Santa Alianza : medio siglo. Las semillas ideológicas de 1789 han sido sembradas en el suelo de Francia y germinarán. El error trágico del clero de Francia va a ser el de no comprenderlo y unirse a una forma política que, una vez más, va a arrastrarle en su caída.

### LA REACCIÓN POLÍTICA DE LA RESTAURACIÓN.

Con el regreso de Luis XVIII comenzó la contraofensiva de la Iglesia que arremetió contra todo lo que podía recordarle el tiempo odioso de la Revolución. Ya unos cuantos meses de Restauración habían bastado para que Napoleón fuese acogido como un salvador a los gritos de : «¡ Viva el Emperador ! ¡ Abajo el solideo !» Los edictos prescribían a las tiendas cerrar el domingo, poner colgaduras ante los establecimientos durante el paso de la procesión del Corpus Christi por las calles, prohición de dar sepultura religiosa a los actores (incidente de la Srta. Raucourt en Saint-Roch) y a los que fueron agentes de la Revolución. Todo esto había irritado a los incrédulos e iba preparando el abismo que, cada vez más, dividiría en dos partes a Francia.

Políticamente, Luis XVIII había promulgado en 1814 y 1815 una *Carta,* estableciendo los derechos y deberes de la realeza ; muy hábilmente, en su proclamación de Cambrai (28 junio 1815), había reconocido los errores de la primera Restauración y prometido una amnistía, excluyendo de ella a los cómplices del regreso de Napoleón. La nueva Carta garantizaba el Código Civil, los bienes nacionales, la igualdad ante los tribunales, la libertad individual, la libertad de cultos, en una palabra, los resultados esenciales de la Revolución (1).

(1) Luis XVIII intentó, en efecto, algo imposible : unir el antiguo derecho

Una Cámara de los Pares, a los cuales nombrara el Rey, y una Cámara de los Diputados, elegidos por sufragio censatario, aseguraban el régimen constitucional. En realidad, Luis XVIII aparecía como impelido por dos tendencias contradictorias, representadas por sus confidentes: Pozzo di Borgo, más liberal; Blacas y el abate de Montesquiou, más intransigentes. El texto de la Carta presenta dos aspectos contradictorios: ciertas fórmulas reaccionarias encuadran afirmaciones solemnes de libertades públicas; en resumen es un compromiso que encierra promesas muy liberales, y un mecanismo parlamentario basado en un régimen censatario muy estrecho que no comprende más que a los grandes propietarios de hacienda y a los que pagan patente de industria; en toda Francia no hay de hecho más que 15.000 electores y 5.000 elegibles por departamento. Eso explica el estado de espíritu de la nueva Cámara que va a instalarse.

Pero Luis XVIII, como ya hemos observado, ha regresado con sus validos, antiguos emigrados o realistas del interior, exasperados por el regreso intempestivo de Napoleón, que no sueñan más que con venganzas y castigos. De julio a octubre de 1815, hubo buen número de matanzas populares en el mediodía de Francia; algunos bandos católicos asaltaron a los protestantes en el Gard, Tolosa, Marsella y Avignon (asesinato del mariscal Brune); fué el llamado «Terror Blanco». La Cámara, que entre tanto había sido elegida, reflejó este estado de espíritu, estaba compuesta de realistas apasionados e intransigentes, hasta tal punto que Luis XVIII la llamaba «la Chambre introuvable»; tribunales de excepción (los llamados Cursos prebostales) funcionaban por todo el país.

---

divino con la Carta, conciliar la vieja dinastía francesa y las exigencias de la vida moderna. El rey instituyó la división de los dos poderes: el ejecutivo y el legislativo, como quería Montesquieu. Se reservó el ejecutivo y dió el legislativo a un Parlamento elegido por un cuerpo electoral restringido, pero libre, poseyendo un cierto derecho de oposición. Pero no había podido prever que, en caso de conflicto, los dos organismos no eran igualmente soberanos; los Estados Unidos de América, que inspiraron en cierta medida este proyecto, deciden que, en este caso, el pueblo resuelve soberanamente este conflicto por nuevas elecciones. En efecto, en Francia esta dualidad provocó el conflicto permanente entre el rey y el Parlamento, entre los dos «soberanos»; era una batalla en campo cerrado entre dos poderes. La Carta, en lugar de apaciguar el conflicto, no hacía más que exasperarlo, pues era una solución dualista que exigía una solución unitaria, un retorno a la unidad del poder. Este problema intentó resolverlo Luis Felipe, para quien no había pasado inadvertido.

Se clasificaron tres grupos, que reflejaban tres tendencias de distinta opinión: los realistas apasionados, los «ultras», cuyo deseo era destruir completamente la obra de la Revolución y a quienes la Cámara, demasiado liberal, estorbaba. Despreciaban a Luis XVIII y tenían puestas sus esperanzas en el hermano del Rey, el conde de Artois, futuro Carlos X, que compartía su estado de espíritu. Sus adversarios eran «los independientes» o «liberales»; éstos defendían la burguesía contra la nobleza, el volterianismo contra el clero; se reclutaban entre los bonapartistas y los antiguos revolucionarios; aceptaban provisionalmente la Carta como un mínimo, pero su lealismo carecía de sinceridad (1). Entre estos dos partidos, existía un grupo de intelectuales, «los doctrinarios», cuyos jefes eran Guizot, Royer-Collard, Camille Jordan, núcleo político que trataba a la vez de conservar los Borbones y la Carta; fué este grupo el que sostuvo al duque de Richelieu, ministro que sucedió a Talleyrand.

En septiembre de 1816, bajo la influencia de su favorito Decazes, Luis XVIII disolvió la Cámara «introuvable»; las nuevas elecciones dieron una mayoría más orientada hacia el centro; fué la época del ministerio Richelieu. Este, en 1818, dió el papel principal a Decazes que prosiguió haciendo una política moderada con la ayuda del conde de Serre. Pero la polvareda liberal iba en aumento y las izquierdas engrosaban poco a poco con las nuevas elecciones; incluso se llegó

(1) Este grupo apoyó el regreso de Fouché, el regicida, para colocarle como jefe de la Policía de Luis XVIII. Es cierto que el antiguo ministro de Napoleón desempeñó un importante papel durante el interregno, evitando la invasión de París y su destrucción por las tropas de los aliados. Es cierto igualmente que su genio político supo rechazar a sus adversarios y colocarle en el puesto de gran protector de Luis XVIII cuando éste regresó por segunda vez a Francia. Pero todo esto no impide que el 8 de julio de 1815, fecha de la entrada del rey en París, pudiese ver la bancarrota de la Revolución y de la Legitimidad. Chateaubriand, el gran legitimista, supo encontrar palabras vengadoras en su obra *La Monarchie selon la Charte*; el rey aceptaba, en efecto, la ayuda y la protección del que había votado la muerte de su hermano. Pero, a pesar de su habilidad, Fouché no supo detener la fuerza impulsiva del partido ultra, que exigía el castigo de los «regicidas», y en particular el del nuevo jefe de Policía, demasiado poseído de su influencia política. Enviado primeramente como embajador de Francia en Sajonia, como resultado del voto de la Cámara del 5 de enero de 1815, fué revocado después por el rey, prohibiéndosele la entrada en Francia. Fouché vagó por Europa y murió, por último, en Trieste, el 26 de diciembre de 1820, después de haber recibido, dicen, los últimos sacramentos de la Iglesia.

a ver una izquierda revolucionaria que eligió al abate Gregoire, antiguo constitucional (1820). El asesinato del duque de Berry (13 febrero 1820), hijo segundo del conde de Artois, provocó una fuerte reacción, y Luis XVIII volvió a una política de reacción llamando a Richelieu. La libertad individual y la libertad de Prensa fueron suspendidas provisionalmente. Una nueva composición del régimen electoral permite obtener, en 1820, una Cámara más de derechas. Richelieu, al que se considera demasiado moderado, dimite el 21 de diciembre de 1821 y cede su puesto a un gabinete de derechas dirigido por Villèle. Esta nueva orientación empujó hacia las izquierdas revolucionarias a muchos hombres que intentaron luchar contra una realeza impuesta por la coalición europea; entre ellos, jóvenes embriagados por las mágicas palabras de libertad, y antiguos bonapartistas. Las sociedades secretas y la Franc-Masonería actuaban entonces intensamente; el grupo de la *Unión,* fundado por José Rey, la logia de los *Amigos de la Verdad,* eran activos centros antirrealistas; la *Carbonería,* calcada del modelo italiano, se extendía por toda Francia bajo la dirección de Bazard y de Buchez (en 1822 había logias de *Carbonería* en treinta y cinco departamentos), y en ellas se encontraban jefes como Lafayette y Manuel. En 1822 estallaron algunas tentativas de insurrecciones en la Rochelle, en Saumur y en Belfort, pero fueron rápidamente sofocadas; la censura de Prensa era completa.

Mientras tanto, Luis XVIII murió el 16 de septiembre de 1824; su hermano, el conde de Artois, subió al trono bajo el nombre de Carlos X. Se realizaba el deseo de los ultrarrealistas. Autoritario, pero incapaz, Carlos X confió el ministerio a Villèle, emprendiendo una política de reacción: destitución de los antiguos generales del Imperio; indemnización de treinta millones a los emigrados; orden de castigar con la pena de muerte a los sacrílegos (1825); aumento de la censura, a la que irónicamente se llamaba «ley de justicia y de amor», todo él un programa indiscutiblemente contrarrevolucionario. Pero el partido liberal había renunciado a los complots y se mantenía sobre el terreno legal: utilizaba la Carta, prohibía a los jesuítas la existencia legal invocando a Luis XV, evocaba la declaración galicana de 1682 contra la Iglesia «ultramontana»; libelos como los de Paul-Louis Courier, artículos de Prensa, canciones populares (como las de Béranger), mantenían una oposición formidable en el país. Al fin esta oposición consiguió atraerse a los grandes cuerpos del Estado: la Academia francesa, la Cámara de los pares, la Cámara de los diputados,

que incluso protestaba y entablaba una oposición activa contra el gobierno, oposición que se hacía extensiva en provincias; en 1822, Villèle se vió obligado a retirarse. Martignac quiso entonces rehacer el partido del centro con el fin de contrarrestar las fuerzas de los dos bloques que entre sí chocaban; la empresa resultó imposible y entonces imaginó un proyecto para reformar el nombramiento real del reclutamiento de los consejos municipales y de los consejos generales, y reemplazarle por un régimen electoral (6 agosto 1829). Carlos X lanzó un reto al país llamando a su lado al príncipe Polignac, que había actuado hasta entonces como embajador en Londres, pero que representaba el espíritu puro de la emigración antirrevolucionaria; un periódico logró escribir con respecto al ministerio Polignac, que estaba compuesto además de él por La Bourdonnaye—uno de los jefes del «Terror Blanco» de 1815—y Bourmont—que habían abandonado a Napoleón en la víspera de Waterloo—: «Coblentz, Waterloo, 1815, he aquí los tres principios, he aquí los tres personajes del ministerio».

La cólera del partido liberal fué grande, tanto más cuanto que la Prensa ultrarrealista anunciaba que ciertas instituciones volverían a su antiguo régimen. Guizot, presidente de la sociedad liberal «Ayúdate y el cielo te ayudará», multiplicó los comités locales; se consideró legal la oposición, e incluso se organizó una resistencia armada en París, bajo la dirección de Lafayette, antiguo jefe de la «Charbonnerie» francesa, masón, y más popular que nunca al regreso de su viaje triunfal por los jóvenes Estados Unidos de América en 1824-25. La Prensa liberal hizo estragos en los ultras: el *Journal des Débats*, el *Constitutionnel* y, sobre todo, el *National* entablan la cuestión de saber si no se debía estudiar la sustitución de la rama segundona por la rama primogénita de la realeza, es decir, del duque de Orleáns por Carlos X. En marzo de 1830, se reunió la Cámara; las izquierdas y el centro estaban de acuerdo, bajo la dirección de los banqueros Laffitte y Casimir-Périer; la enérgica comunicación de Royer-Collard al rey denunciaba que el concurso entre el gobierno y el pueblo no existía. Carlos X respondió disolviendo la Cámara; comenzó entonces una feroz lucha electoral a través de todo el país. Los mandamientos de los obispos en favor del ministerio sobreexcitaron el odio contra el «partido sacerdotal», y el manifiesto del rey declarando que no cedería sacudió la lealtad dinástica de muchos liberales. Fueron reelegidos

todos los oponentes de la antigua Cámara además de otros cincuenta nuevos.

Si Nicolás I trataba de persuadir a Carlos X a no dar un golpe de Estado, Metternich le impulsaba a ello; el 26 de julio, apoyándose en el artículo 14 de la Carta, que permitía al soberano redactar él solo nuevos decretos, incluso contrarios a las leyes, Carlos X disolvía nuevamente la Cámara, reforzaba la censura de Prensa y modificaba el censo de los electores a fin de dejar el poder en manos de la aristocracia monárquica de los potentados. El 27 de julio estalló en París un levantamiento armado; el 28 los insurrectos tomaron el Ayuntamiento y enarbolaron la bandera tricolor; el 29 se apoderaron del Louvre y de las Tullerías. Estos días fueron llamados los «tres gloriosos», y durante los mismos se hizo visible el abandono del gobierno: Carlos X estaba cazando en Saint-Cloud; Polignac, ministro de la Guerra, estaba desprevenido; el ejército se negó a disparar sobre el pueblo. El rey comprendió demasiado tarde sus errores: se embarcó en Cherbourg y partió para el exilio.

Acabamos de trazar muy concisamente un esquema de la evolución política de este período; hemos de inclinarnos ahora sobre su historia religiosa, sobre la actitud del clero de Francia ante esta reacción político-monárquica y sobre la ola anticlerical que se extendió por todo el país.

## EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE LA RESTAURACIÓN.

La ficción de una Francia enteramente católica no podía sobrevivir a la Revolución y al Imperio; la monarquía precisaba despojarse del carácter religioso y sagrado que había tenido en el antiguo régimen; ésta no podía aspirar más que al papel de árbitro supremo en materia religiosa. El error esencial de los ultras de la Restauración fué el querer volver a las «Ordenes» del antiguo régimen, a las concepciones tradicionales del siglo XVII, como si nada hubiese sucedido durante veinticinco años en Francia. A los ojos de los emigrados, las dos potencias de la antigua Francia se habían derrumbado juntas y deberían levantarse también juntas, apoyándose una contra otra; el trono apoyaría al altar y el altar sostendría al trono; como escribe Dansette: «Los sacerdotes montarán la guardia alrededor del trono» (p. 236).

La alianza entre la Iglesia y la realeza es completa, absoluta e íntima; el conde Provenza es escéptico, volteriano; se burla de su hermano que asiste a la misa y es devoto; pero, oficialmente, el conde de Provenza, convertido en Luis XVIII, es el «Rey Cristianísimo», y el derecho divino apoya y sostiene su derecho histórico. No obstante, ¿qué valor podía tener este cristianismo de Estado? (1).

Existen dos aspectos completamente distintos en esta cuestión: lo que ha ganado la Iglesia con ello, y lo que con ello ha perdido. Digamos ante todo que la Iglesia de Francia ha tenido un aumento muy marcado en las vocaciones eclesiásticas y en el número de sacerdotes. M. de Roux escribió que del Concordato a 1815, no hubo más que 6.000 ordenaciones; se calculaba que habrían sido precisos 50.000 sacerdotes para proveer las necesidades religiosas; ahora bien, no había entonces más que 30.000 en función; solamente estaban atendidas 22.000 parroquias; para 12.000 vicarías previstas, no había más que 5.000 vicarios. La mayor parte de estos sacerdotes eran ancianos, ordenados antes de la Revolución. El Galicanismo estaba, pues, siempre vivo, y el espíritu jansenista aún estaba latente. A partir del 5 de octubre de 1815, una disposición permitió a los obispos el establecimiento de una escuela eclesiástica, nombre que se daba entonces a los pequeños seminarios. De esta forma, al final de la Restauración había ya 179 escuelas en el reino y en ellas estudiaban 20.000 pequeños seminaristas. La mortalidad, sin embargo, continuaba haciendo estragos en las cifras de las estadísticas eclesiásticas; si en 1820 había 1.523 sacerdotes menos en activo que en 1805, el excedente de las ordenaciones en cambio era de 2.289; en 1828, 12.000 jóvenes se preparaban para el sacerdocio. Es un hecho, pues, que la Restauración repobló materialmente las iglesias francesas.

(1) La Restauración inauguró efectivamente en Francia la era del liberalismo, que afectó profundamente a Pío VII. Por ello escribió a Mgr. de Boulogne, obispo de Troyes, que el artículo 22 de la *Carta* había sido para él muy penoso: «Precisamente por haberse establecido la libertad de cultos sin distinción se confunde la verdad con el error, y se coloca al mismo nivel de las sectas heréticas y hasta de la perfidia judaica a la Esposa santa e inmaculada de Cristo, a la Iglesia, fuera de la cual no puede haber salvación... Nuestra extrañeza y Nuestro dolor no han sido menores al leer el artículo 23 de la Constitución, que permite y mantiene la libertad de prensa, libertad que amenaza la fe y las costumbres con los más graves peligros y con una ruina segura. Si alguien llegara a dudar de esto, la experiencia de los tiempos pasados bastará para convencerle».

¿Qué pensaba el clero de la Restauración? Han sobrevivido cierto número de obispos del antiguo régimen; los nuevos van a ser elegidos a semejanza de ellos; todos serán nobles (en quince años, entre noventa promovidos, sólo veinte saldrán de la burguesía y del pueblo) y de esta forma seguirá predominando el estado de espíritu realista del antiguo régimen. Si las costumbres se han corregido, la vida del alto clero en Francia ha vuelto a ser mundana. Mgr. de Quélen es arzobispo de París en 1821; antiguo emigrado, es un cortesano adicto, un buen sacerdote, pero ¿qué debemos pensar de este pasaje de uno de sus sermones en Notre-Dame?: «No solamente Jesucristo era hijo de Dios, sino que era de muy buena casa por parte de su madre y hay excelentes razones para ver en él al heredero del trono de Judea...»; naturalmente, se mantiene en silencio al «carpintero» José. El duque de Rohan es vicario general honorario de París; su oratorio está tapizado de raso y los alcaldes de su diócesis de Besonçon, de donde fué nombrado en 1830, deben colocarse tras él, espada en mano, cuando les hace el honor de desayunar ante ellos durante sus visitas episcopales de inspección. El bajo clero, compuesto todo por ancianos, es simplemente legitimista y sin ninguna complicación política.

La enseñanza en los seminarios no ha cambiado desde el siglo XVII; se habla de la gracia, de Jansenio y de Port-Royal; Renan escribía: «La educación que recibí (en Tréguier después de 1830) era la que se daba hace doscientos años en las sociedades religiosas más austeras»; de ella se forman sacerdotes virtuosos, pero no instruídos. El siglo XIX va a plantear, ante la conciencia cristiana, problemas formidables, tanto en el plano político como en el social; pero la Iglesia de Francia permanecerá ausente en estas discusiones. Claro está que este clero es, naturalmente, galicano; se enseñan siempre los artículos de 1682; Galicanismo que no es ya, evidentemente, huraño ni hostil al Papa, pero que sigue admitiendo la supremacía de los concilios sobre la Santa Sede. El gobierno de la Restauración es igualmente galicano, es decir, que exige reglamentar las manifestaciones de la vida religiosa. De este acuerdo surgieron las palabras extrañas de Mgr. Le Groing de la Romagière, obispo de Saint-Brieuc, que declaró que era preciso «seguir obedeciendo, en el orden civil, a aquel que recibiese del cielo la potestad soberana, por muy pervertidas que fuesen sus costumbres, cualesquiera que fuese su creencia religiosa, cualesquiera que pudieren ser los abusos aparentes o reales de su gobierno, por impías y tiránicas, en fin, que pudieren ser las leyes per-

turbadoras que él dictase». Se puede imaginar la repercusión que tales palabras habían de tener en la Francia de 1830...

El segundo aspecto de la cuestión es la inmensa hipocresía que esta actitud gubernamental creó en los medios oficiales y dirigentes del país. Francia, en efecto, estaba cruelmente dividida en cuanto a las creencias religiosas de sus ciudadanos. Si la nobleza de la Restauración era, en su esencia, cristiana y creyente, la burguesía y, sobre todo, esta nueva alta burguesía que ha sabido describir tan bien Beau de Loménie (*Les responsabilités des dynasties bourgeoises*, Paris, 2 vols., 1948), era escéptica, materialista, atea e hipócrita. El personal imperial se había vuelto a inmiscuir en el gobierno de Luis XVIII; si había cambiado de convicciones políticas, no había en manera alguna cambiado de alma. La antigua cuadrilla de los convencionales, de los Brumarios, de los senadores y de los altos funcionarios imperiales que habían hecho su fortuna a través de una sucesión de regímenes, y cuyas repetidas traiciones acababan de costar a Francia dos invasiones, una tras otra, eran estos mismos hombres que Chateaubriand describía en su *Monarchie selon la Charte*: «Como se cuenta la edad de los ciervos viejos por las ramas de su cornamenta, se pueden contar hoy los cargos que posee un hombre por el número de sus juramentos.» Todo este alto personal es arreligioso, ateo o escéptico; pero a diferencia del Imperio durante el cual no ocultaban su irreligión, ahora quieren aparentar una gran piedad y asistirán con agrado a las funciones religiosas y a las procesiones. Se verá al mariscal Soult, gran libertino bajo Napoleón, comulgar con gran pompa en la capilla que se había hecho construir en el Ministerio de la Guerra, seguido de sus lacayos. La religión está de moda, porque para tener empleos es preciso ser religioso; una hipocresía general hace de estas cuadrillas gubernamentales un conjunto realmente repugnante.

El estudio político de esta época nos enseña que, exceptuando la época de los ministerios de Decazes (1819-1820) y de Martignac (1827-1829), los ultras dominaron de hecho toda la historia de la Restauración. La política religiosa será cada vez más intransigente, haciendo caso omiso del estado de espíritu del país y de las posibilidades espirituales que pudiera encerrar. Y la Iglesia de Francia perdió mucho con esta conducta, como los acontecimientos van a demostrarlo en seguida.

ENSAYO DE CONCORDATO (1817).

La Carta, al proclamar que el catolicismo era la religión del Estado, convenía que las relaciones entre la Santa Sede y el rey fuesen reglamentadas de forma distinta a cuando se verificó la transacción de 1801, de tan triste recuerdo. El rey, en esta época, había protestado vivamente contra este Concordato, y tenía grandes deseos de volver a hacer las paces con Roma. Pidió, pues, la anulación del Concordato de 1801 y el retorno al Concordato de 1516; esto permitía que las antiguas sedes volviesen a ser restablecidas con sus antiguos titulares; el episcopado antiguo y nuevo debería dimitir y una nueva distribución de obispos permitiría dar una satisfacción de amor propio a los antiguos y, sobre todo, desembarazarse de los obispos constitucionales nombrados por Napoleón que aún disfrutaban de su cargo.

Ahora bien, la Iglesia católica se había levantado rápidamente del estado deplorable en que la había colocado Napoleón; la cautividad de Pío VII le había dado la aureola del martirio; su regreso en 1814 desde Fontainebleau hasta Roma fué un coro continuado de ovaciones. El poder temporal se había restaurado en Roma gracias al Congreso de Viena, que haba devuelto al Papa sus Estados, con excepción de Avignon, del Condado Venaissin y de una parte de la legación de Ferrara. Para la Secretaría de Estado había sido nombrado por Pío VII el cardenal Consalvi; de ideal moderado, estaba demasiado bien informado para no saber que era imposible volver al *statu quo ante*. Intentará simplemente la supresión de los famosos artículos orgánicos, de tan triste recuerdo, y de aumentar el número demasiado reducido de las diócesis. Por parte del rey, el duque de Blacas, antiguo emigrado ultra, dirige las negociaciones.

Era absurdo pensar que el Papa y la Curia iban a retractarse y a confesar implícitamente que Roma había traspasado sus derechos al hacer dimitir al antiguo episcopado. Roma manifestó que no se podía sacrificar al episcopado francés cada quince años, al tener lugar un nuevo cambio de régimen; y que le sería difícil hacer dimitir a prelados nombrados en virtud de un tratado del cual él era firmante. Pío VII obtiene sobre este particular que los obispos protestativos de la «Pequeña Iglesia», los ultras entre los ultras del clero, se retiren hasta tanto que el rey quisiera reintegrarlos; en cuanto a los prelados constitucionales a quienes el rey quería expulsar, sólo aquellos que

han reincidido en sus errores estarán obligados a dar una satisfacción; a lo cual, casi todos se sometieron.

Más grave era la discusión que giraba alrededor de la inclusión de una reserva sobre las libertades de la Iglesia galicana que el rey, aconsejado por Decazes, quería insertar; el Papa se negó. Otro proyecto, firmado el 11 de junio de 1817, suprimía los artículos orgánicos «en aquello que fuese contrario a la doctrina y a las leyes de la Iglesia» y concedía el restablecimiento de las sedes episcopales «en el número que sea previsto de común acuerdo». El número de los obispos ascendió de 50 a 92; Pío VII proclamó el Concordato pero añadiendo que era «de su plena y libre autoridad». Esta fué una cláusula desacertada, pues despertó al Galicanismo francés, vivamente ofendido; entonces se apercibieron de que si el Concordato de 1801 había sido ratificado por medio de una ley, era igualmente precisa otra para el nuevo Concordato. Decazes presentó una ponencia a la Cámara sobre un proyecto de aceptación que fué vivamente discutido; se pudo comprobar entonces la postura intransigente del Papa; el gobierno retiró su proyecto. Portalis salió para Roma, pero Pío VII se negó a aceptar las reservas galicanas al darse cuenta de que el gobierno de Luis XVIII, envidioso de su autoridad religiosa, estaba decidido a mantener su superioridad sobre la Iglesia de Francia. El proyecto de Concordato quedó así de momento; después fué completándose parcialmente en 1821 cuando la Cámara, habiendo votado los créditos necesarios, procedió a aumentar las sedes episcopales, de acuerdo con la Santa Sede; el número de cincuenta fué elevado hasta ochenta. El mapa eclesiástico francés no ha vuelto a sufrir cambios notables desde entonces; salvo raras excepciones, había un obispado por cada departamento. Las negociaciones infructuosas de 1816-1817, dieron al menos el resultado de que la Pequeña Iglesia desapareciese rápidamente, apagándose así este cisma, sin ruido.

### LA SOCIEDAD SECRETA CATÓLICA DE LOS CABALLEROS DE LA FE.

Sin embargo, sería imposible comprender cómo, a pesar de una oposición tan marcada y de una opinión tan dividida, los ultras hayan llegado a regir la nación durante quince años, si no hacemos mención de una sociedad secreta católico-monárquica que dirigió de hecho las promociones y las líneas generales de la política de la Restauración.



Así como no sería posible—como veremos—comprender la obra de la III República sin la acción de las Logias masónicas, también sería difícil comprender la obra de la Restauración sin la acción secreta de los Caballeros de la Fe, fundados por Bertier de Sauvigny.

El secreto estuvo lo suficientemente oculto para que transcurriese un siglo antes de llegar a ser descubierto; los historiadores percibían la existencia de algo y lo atribuían a una entidad: *La Congrégation*, de la que también hablaremos. Ha sido precisa la tesis de doctorado, muy interesante por cierto, de M. Guillaume de Bertier de Sauvigny, «maître de conférences» en el Instituto Católico de París, sobre *Le comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'énigme de la Congrégation* (Paris, 1948), para descorrer este velo. La posibilidad que tenía este autor para entrar en los archivos de su familia y su fuerte preparación histórica, han permitido al fin descubrir uno de los motores políticos más importantes de la Restauración.

El error de los historiadores en esta materia de la Congregación proviene de que las palabras *Congregación* y *congregante* tienen sentidos diferentes en las obras de la época y es difícil distinguir, a primera vista, lo que quiere decir el autor. Así podemos distinguir: 1. *La Congrégation* fundada en 1801 por el P. Delpuits, antiguo jesuíta, que no se trataba más que de una asociación de oraciones y de buenas obras; la «Congregación», como todas las congregaciones de la Santísima Virgen, fué disuelta en 1809 por Napoleón cuando la Policía descubrió que la bula de excomunión había sido distribuída clandestinamente por los congregantes. No volvió a reorganizarse hasta después de la muerte de su fundador, bajo la dirección del abate Legris-Duval y del P. Ronsin, durante la Restauración. En este sentido, los autores hablan habitualmente de «congregaciones», en plural.—2. La sociedad secreta de los Caballeros de la Fe, llamada también por los contemporáneos *Société de l'Anneau* o *Gouvernement occulte*, y de la cual vamos a ocuparnos en este capítulo.—3. Por último, una entidad imaginaria creada por Montlosier en 1826 en un libelo que hizo mucho ruido y que llevaba un largo título, a la moda de entonces: *Mémoires à consulter sur un système religieux et politique, tendant à renverser la religion, la société et le trône*. En este escrito, Montlosier confunde la Congregación del P. Delpuits con los Caballeros de la Fe, atacando en él confusamente a los Jesuítas y al ultramontanismo, formando con todos ellos una sociedad fantasma, una «Congregación» imaginaria. El libelo alimentó una campaña an-

ticlerical extremadamente violenta; Mgr. Frayssinous, ministro de Negocios eclesiásticos, subió incluso a la tribuna el 25 de mayo de 1826 para defender la Congregación y sus fines únicamente espirituales; habló de la Propagación de la Fe y de los jesuítas, «de los cuales no existían más que siete establecimientos en Francia»; esto era reconocer la existencia ilegal de la Compañía de Jesús en Francia. Casimir Périer confundió intencionadamente, de nuevo, lo que había aclarado Frayssinous aumentando así la ola anticlerical que invadía el país.

Era preciso, pues, destacar aquí estas distinciones que no han llevado a cabo los historiadores liberales que escribieron entre los años 1848 y 1870; Dulaure, Lacretelle, Vaulabelle, Rochau, Lock, Pastre, hasta el mismo Debidour, han confundido bajo el término de Congregación a entidades muy diferentes. Algunos historiadores católicos (Biré, Desdevizes du Désert, Mourret, Goyau, La Gorce, Brugerette), ignorando la existencia de la sociedad secreta católica realista, han apoyado afirmaciones hechas en sentido contrario y acusado de mala fe a los historiadores de la escuela liberal.

La verdad reside en el mejor conocimiento de las agrupaciones que trabajaban entonces durante la Restauración; si la Congregación de los PP. Delpuits y Ronsin se abstuvo, como tal, de toda acción política, los historiadores tenían razón al denunciar la actividad de una sociedad realista y católica en el gobierno y en la administración. Pero su error provenía de que los jefes católicos de los *Chevaliers de la Foi* pertenecían también a la *Congrégation* del P. Ronsin por el hecho de estar animados del mismo ideal religioso y de los mismos principios, e incluso por lazos de amistad personal.

Estudiemos ahora, aunque sólo sea brevemente, esta curiosa sociedad secreta católica que dió por entonces tanto que hablar. ¿De qué se trataba? Ferdinand de Bertier, que descendía de una familia que fué adicta siempre a la monarquía, había sabido, por casamientos ventajosos y por servicios prestados, crearse un puesto honroso cerca del rey. Su padre, Louis-Bénigne Bertier era, en efecto, consejero del rey, magistrado ordinario, intendente de la Generalidad de París y superintendente de Hacienda y Negocios de la casa de la reina. Su niñez (había nacido el 13 de marzo de 1782) fué marcada por el horrible asesinato de su padre ahorcado, destrozado, al que se había arrancado el corazón paseándole después con unos ramos de flores, y exhibido su cabeza por París; los recuerdos de este 22 de julio de 1789,

habían de acompañarle toda su vida. Ellos hicieron de Bertier el realista y legitimista intransigente que será hasta el fin de su vida. La Revolución presenció su marcha a Inglaterra, después a Bruselas, que era entonces la capital de los Países Bajos, por último, a Alemania, precediendo a los ejércitos prusianos en su retirada hacia Valmy. El Directorio le permitió volver a Francia y recuperar parte de sus bienes. En 1804, Ferdinand de Bertier se casó con una Lefebvre d'Ormesson, que debía morir un año después; volvió a casarse con Amélie de Baschi en 1808. Estos detalles no son inútiles: en efecto, por estas alianzas, el joven Ferdinand de Bertier estaba en contacto con la más alta aristocracia del barrio de Saint-Germain, y esto le daba un excepcional poder en todos los salones de la época. Además, estabilizado al fin, logrará poner toda su actividad al servicio de su carrera política.

Su carácter era autoritario, susceptible, brusco, de una franqueza sin fingimientos, con repentinos desfallecimientos y desalientos súbitos. Muy inteligente, era, no obstante, inclinado a la fatuidad; la ambición respecto a sus verdaderas posibilidades, le cegaba a menudo. Era profundamente religioso, un poco jansenista, de una rigurosa pureza de costumbres, de una inquebrantable fidelidad en sus principios y en sus deberes.

Ferdinand de Bertier, antes de 1814, no podía limitarse más que a conspirar; también es verdad que ya estaba acostumbrado a ello, teniendo en cuenta el ambiente realista que le rodeaba. La Policía imperial vigilaba a la familia Bertier, y su hermano Bénigne escapó de milagro a la muerte habiendo sido cogido en una distribución de fondos pertenecientes a los realistas. Fouché le salvó la vida; era un juego que no carecía de interés para el jefe de Policía, que de esta forma se creaba, dentro de la sociedad realista, relaciones que podrían serle útiles en su día. Bertier, en 1809, se afilió a la Congregación. El libro, muy completo, de Geoffroy de Grandmaison, nos da todos los detalles necesarios sobre la vida de estas agrupaciones católico-políticas de entonces. Si la Congregación del P. Delpuits era exclusivamente piadosa, los elementos que la componían estaban animados por un ardor monárquico. Naturalmente existían filiales en toda Francia. Burdeos y Lyon contenían igualmente agrupaciones de congregantes, pero, en Lyon, sus elementos tenían un carácter secreto muy acentuado; se parecían a otras sociedades secretas católicas, entre las cuales la más conocida actualmente, fué la de los *Aa*, de las *Amitiés*, de Tolosa, así como la del *Coeur de Jésus*. Estas sociedades trabajaron

en la difusión de la bula de excomunión de Pío VII, de la que ya hemos hablado. Hay ya establecida una red de influencias ocultas sin poder, pero cuya extensión y consistencia son difíciles de averiguar; Ferdinand de Bertier, asociándose a la Congregación de París, se introdujo en un vasto círculo de relaciones personales de base legitimista y religiosa. Pero la Policía logró apoderarse de las listas de estos grupos de congregantes, y entonces fueron dispersados, prohibidas las misiones en el interior, disueltas las reuniones, y la máquina administrativa y policíaca dispersó estos primeros grupos desparramados por todo el país.

Fué entonces cuando Ferdinand de Bertier concibió el proyecto de volver a juntar estos restos desparramados de la oposición aplastada y organizar un nuevo ejército de combate. Había llegado a sus oídos la noticia de una sociedad secreta monárquica, el *Institut philanthropique,* de ideales antirrevolucionarios, que había adoptado los principios de las organizaciones masónicas, entonces tan a la moda. Fundada en 1796 por el caballero Despomelles y animada por Antoine d'André, estaba pagada entonces por Inglaterra; sus fines eran restaurar la monarquía en Francia por la fuerza legal. Esta sociedad desapareció prácticamente hacia 1800. Bertier se había hecho iniciar en ella por entonces.

En 1801, Bertier pensó en «fundar una orden religiosa, política y caballeresca, secreta en tanto que durasen las actuales circunstancias, y que podría hacerse pública cuando se estimase oportuno». Estudió las reglas de las órdenes religiosas; entró en la Masonería—en la Logia de la *Parfaite Estime*—en 1807, dejándola al cabo de algunos meses, al negarse a comprometer en adelante un juramento que su religión le prohibía. En 1809, Ferdinand de Bertier creó al fin «su» caballería secreta: la de los *Chevaliers de la Foi.* El Capítulo director, o Gran Consejo, fué establecido con su hermano y algunos de sus amigos nobles, la mayoría de los cuales estaban en prisión; el juramento fué hecho por cada uno de ellos ante Ferdinand, que los iba a visitar y los consagraba como «caballero cristiano».

El primer grado era el de *Associé de Charité*; venía inmediatamente después el de *écuyer,* después el de *chevalier*; ante un crucifijo rodeado de luminarias y ante los Santos Evangelios, prometía secreto, obediencia a sus superiores, fidelidad a Dios, al honor, al rey y a la patria; recibía la abrazadera del caballero y se le colocaba en el dedo un anillo bendito, en el interior del cual estaba grabada la

palabra *Caritas*; se le daba la contraseña y las señales de reconocimiento y él prometía pronunciar diariamente ciertas oraciones. El gobierno de la Orden estaba confiado a un *caballero mesnadero* y a un *consejo de Bandera* por cada departamento. El consejo superior debía residir en París o en Roma y estaba compuesto de nueve miembros. Había todavía otro grado: el de los *caballeros hospitalarios,* consagrados especialmente al cuidado de los prisioneros y de los hospitales; su señal de reconocimiento era un rosario con una cruz de madera de ébano; éste último grado parece haber desaparecido hacia 1813.

Se puede observar en seguida la fuerza y la debilidad de semejante institución; la idea de combatir la franc-masonería con sus propias armas no era nueva: el *Institut philanthropique* lo había intentado ya. Además esta nueva Orden se ligaba directamente, por su ceremonial, a la antigua caballería, y su doble fidelidad a la Iglesia y al Rey llegaba hondamente al corazón de los modernos defensores del Trono y del Altar. Pero su debilidad descansaba precisamente en este pesado armazón medieval, en esta asimilación anticuada. En la caballería todo se hacía a rostro descubierto, todo era nobleza, hazañas individuales; en la Masonería todo era equívoco, disimulo, traición, secreto, táctica; esta segunda tendencia, más moderna, más política, alteró rápidamente la primera inspiración de la Orden. Como escribe Bertier de Sauvigny en su tesis: «El secreto, cubriendo y convirtiendo en inextricable la confusión de los designios religiosos y políticos, debía mostrarse, a fin de cuentas, funesto a las dos causas que se proponía servir, al proporcionar un fundamento a las acusaciones de sus adversarios» (p. 57).

Las primeras tareas de la Orden de los Caballeros de la Fe fueron luchar contra Napoleón I y servir a la Iglesia (correspondencia secreta entre Savone y París, difusión de la bula pontificia). El secreto ayudaba grandemente a la organización; en tres grandes ciudades, París, Burdeos y Tolosa, actuaban importantes grupos, cada uno de los cuales contaba con centenares de personas. Las amistades mundanas de Bertier le ayudaban grandemente; los salones eran excelentes centros de difusión.

Los Caballeros asistieron a la primera Restauración, experimentando hacia ella ciertas desilusiones; generalmente el estado de espíritu de los ultras correspondía al de la Orden, la cual estaba integrada por los más fieles de entre ellos. Luis XVIII decía: «Unión y

olvido» ; Bertier comentaba amargamente esta frase : «*Unión* con sus enemigos, *olvido* de sus amigos». Es la constante desilusión de los «puros» frente a la realidad política. Durante los «cien días», que Bertier pasó en España, preparó con detenimiento sus planes.

La actividad política de los Caballeros de la Fe había de encontrar su plena realización durante la segunda Restauración. Se sabe que muchos de los documentos y archivos de la Orden fueron destruídos después de 1826 ; es por lo que, según confiesa su historiador, se hace difícil calcular exactamente el sitio que ha ocupado en los acontecimientos políticos. Sin embargo, lo que aún nos queda permite formar una idea bastante precisa de ello. Desde luego, hay un hecho patente : la influencia de la Orden en las elecciones de 1815, que dieron lugar a la formación de la famosa «Chambre introuvable» ultrarrealista. La acción de la sociedad secreta católico-monárquica se adivina en ella con toda claridad ; cuando hombres tan avisados y experimentados como Fouché y Barante (en el Interior), Talleyrand y Pasquier (en el Exterior), políticos que tenían a su alcance todos los elementos de información y todos los resortes de acción que precisaban, esperaban firmemente una Cámara con tendencias constitucionales, preciso es sospechar la intervención de un factor imprevisto, secreto, que falseó estas previsiones. Este factor fué la Orden de los Caballeros de la Fe.

Los miembros de la sociedad secreta lo reconocen, por otra parte, plenamente : «Es evidentemente a la Asociación a la que se deben las elecciones nacionales que entonces se hicieron», dice el conde Ferrand en sus *Mémoires* (p. 156), y Bertier mismo lo confirma : «Nos hemos ocupado con éxito, mis amigos y yo, de las elecciones» ; las *banderas* locales actuaron intensamente, pues «en la mayor parte de las ciudades, sólo el partido ultrarrealista estaba entonces bien organizado» (Duvergier de Hauranne en su *Histoire du gouvernement parlementaire*..., t. III, p. 233, de la edición de 1857-1872 en 10 vols.). Los Caballeros de la Fe fueron los dueños de la mayoría de la Cámara «introuvable», y sobre ellos deben recaer las responsabilidades de su loca política. El conde Ferrand ha resumido todo esto con exactitud : «Viendo que ella (la sociedad secreta) componía mayoría en la Cámara, creyó poder obligar al gobierno a seguir el camino que ella le trazara... El deseo del bien era su único móvil, pero no calculaba lo suficientemente el tiempo ni los medios para lograrlo, primera falta, muy grave, en política. La segunda no lo era menos : fué la de prevalecerse de su superioridad, de querer apoderarse, por la fuerza que

poseían como facción organizada, de lo que podía obtener mediante un prudente consejo...» (*Mémoires*, p. 156). Hemos visto ya que el duque de Richelieu se desembarazó de esta tutela oculta en septiembre de 1816, disolviendo esta Cámara «introuvable». Pero ya los Caballeros de la Fe se habían implantado en la nueva organización real; ya tenían sus hombres introducidos en la administración y ya habían confundido los intereses del rey con los de la sociedad secreta y sus miembros, procurándose una buena situación. Esta conquista de los mejores puestos por una sociedad secreta, se volverá a encontrar en la maniobra de las Logias masónicas de la IIIª y IVª República francesa; pero el ejemplo fué dado por la Orden de los Caballeros de la Fe. El Prefecto del departamento es miembro de la sociedad secreta y es él quien propone, en general, los nombramientos de los Ministerios; cuando deja de serlo, el peso de la *bandera* local se hace sentir gravemente en las destituciones y en los nombramientos. Se comprenden las alusiones de Vaulabelle en su *Histoire des deux Restaurations*: «Todas las ciudades, villas, pueblos y aldeas tuvieron espías escogidos de entre las clases elevadas, que vigilaban la conducta de cada particular... Un consejo secreto dirigía en cada departamento esta Policía oculta...» (pp. 125-126 del tomo IV). Aparte de la exageración y la imprecisión de este historiador, no puede negarse que existía un hecho real.

Nació entonces, hacia 1815, en el seno de la Franc-Masonería, una sociedad secreta que conservó las formas masónicas, pero que era realista: los *Francs-régénérés*. Su fundador era un magistrado, François Marie Agier; los Caballeros de la Fe vieron con malos ojos esta nueva sociedad que caminaba pisándoles los talones, por lo cual se apresuraron a perseguirla y vigilarla. Pero el gobierno ya lo había previsto: había colocado uno de sus hombres en el comité directivo de la Sociedad, el conde Hubert de Brivazac-Beaumont, agente de la Policía desde hacía mucho tiempo. La Sociedad de Agier sostuvo un momento a Decazes, el cual, por otra parte, se sabe que pertenecía al Rito masónico escocés (1), y este último empleó a los Francs-rege-

(1) El duque Elie Decazes representa una de las más características figuras y una de las más dañinas personalidades de esta época; hijo de un procurador de Libourne, en Gironde, había debutado bajo el Imperio como juez; al ser nombrado secretario de Leticia, madre de Bonaparte, se había sabido crear numerosas relaciones; por su suegro, el consejero de Estado Muraire, alto dignatario de la masonería de rito escocés, había entrado en las logias escocesas. Se afianza,

nerados para combatir a Fouché. Ahora bien, Luis XVIII, así como sus hermanos, habían entrado antes de la Revolución en la Logia masónica de los «Trois frères de l'Orient de la Cour» (ver Monin, *Les Bourbons francs-maçons,* en «La Revue bleue», t. III, número del 25 de mayo de 1895, pp. 653-658). Decazes (miembro de la Logia masónica del *Anacréon*) era lugarteniente comendador del Consejo Supremo del grado 33. La masonería, bajo la Restauración, era realista y cantaba la gloria del «ilustre» rey que gobernaba Francia; nosotros, sin embargo, hemos notado la existencia de un núcleo republicano revolucionario en el «Gran Oriente» de Francia, aun cuando su influencia fuese entonces muy pequeña. Entre las sociedades propiamente masónicas y las sociedades secretas realistas se llegó a entablar una verdadera lucha. Si la sociedad de los Caballeros de la Fe pudo escapar a las persecuciones, no sucedió igual a la joven y equivocada sociedad de los Francs-regenerados, que tenía en contra suya la hostilidad de las otras dos; desapareció, pues, hacia 1816, como resultado de la acción emprendida por el gobierno. Una parte de los hermanos se afiliaron a la Orden de los Caballeros de la Fe; otra intentó agruparse bajo la protección de la Masonería escocesa; el resto intentó sobrevivir, sin esperanza. Los ataques del gobierno no hacían más que fortalecer a los Caballeros de la Fe, llamados también del *Anneau,* y que estaban protegidos por el hermano del rey, *Monsieur,* futuro Carlos X.

Toda la historia que arriba hemos esbozado de las cambios de ministerio, debe comprenderse y explicarse por la lucha de los ministros liberales contra la Orden de los Caballeros de la Fe; el duque de Richelieu escribía al marqués de Osmond que «sus sucesores esta-

---

con este dato, uno de los aspectos peor conocidos de los contratos entre la masonería y los medios más conservadores de la burguesía moderna. Adherido a los Borbones, con la intervención de Talleyrand había sido nombrado prefecto de Policía, habiendo sido él quien hizo arrestar al mariscal Ney. Se había convertido en el favorito de Luis XVIII, al cual tenía el acierto de saber divertir. Con ocasión de las elecciones de 1818, redactó para uso de los prefectos una especie de manual del perfecto corruptor político, y en él precisaba cómo debían utilizarse los vicios y los defectos de cada uno. Bajo Luis Felipe se convertirá en propietario de herrerías y de minas de carbón, que llegarán a formar la aglomeración industrial de Decazeville. Decazes es un excelente y típico ejemplo de la alta burguesía francesa del pasado siglo, responsable en alto grado de las suertes y desgracias de esta nación (ver la obra de Beau de Loménie: *Les responsabilités des dynasties bourgeoises,* P., 1948, 1.er tomo).

ban ya designados» (3 marzo 1816). La sociedad secreta dirigía, en efecto, la política real, aceptando los compromisos provisionales. Pero Richelieu quiso asestar un golpe mortal al *Anneau* ; la orden de 17 de julio de 1816 fué uno de los primeros pasos encaminados a este fin ; afectaba a la guardia nacional directamente e, indirectamente, a la acción poderosa y oculta del hermano del rey y de la sociedad secreta que le sostenía y ayudaba. La sociedad recibió, pues, este golpe, y a pesar de su efectivo acrecentamiento, los Caballeros de la Fe no volvieron a hallar en 1816 condiciones tan favorables como en 1815. Entonces les había bastado colocar a sus secuaces y candidatos en los puestos importantes y la opinión realista les había sostenido totalmente ; pero, por la orden de 1816, se había buscado la separación en dos bandos : los realistas de *Monsieur,* el hermano del rey, y los realistas del gobierno de Luis XVIII. Por ello, la nueva Cámara de 1816 no pudo contar más que con 92 ultras—leáse miembros o protegidos de los Caballeros de la Fe—contra 150 diputados gubernamentales. Este fracaso provenía de que Luis XVIII, al fin, se oponía a las astucias extremistas de las derechas y a las graves faltas en la política de los ultras, los cuales, en lugar de poner en buena marcha una ley electoral que les había favorecido, perdieron el tiempo discutiendo respecto a las medidas de represalias y de reacción ; inútilmente intentaron éstos herir al rey y a sus ministros. La desconfianza se había apoderado, al fin, en contra de todas las sociedades secretas realistas.

De 1816 a 1821, tiene lugar la lucha del gobierno del rey contra los Caballeros de la Fe, con alternativas de éxitos y fracasos. A pesar de la derrota de los ultras en 1816, la sociedad aún era poderosa : el heredero del trono (hermano del rey), la duquesa de Angoulême, una minoría muy unida, en sus manos la administración, el clero y los fieles unidos por los hilos de las organizaciones secretas, todo ello formaba un armazón consistente. Decazes, sin embargo, no dejaba de advertir al rey de las redobladas actividades de estas sociedades secretas, dándole a conocer las reuniones y maniobras de estas agrupaciones. El clero, muchos de cuyos miembros formaban parte del *Anneau,* ayudaban a la agrupación ; observemos por último las relaciones inevitables entre la *Congregación* y los Caballeros de la Fe, cuyos sentimientos religiosos eran también elevados. La Société des Missions de France fué una de sus grandes propagandistas ; esta obra había sido fundada en 1815 por el P. Rauzan, ayudado de los

abates Liautard, Guyon, Forbin-Janson y Legris-Duval; había tomado el nombre de Comunidad de los Misioneros de Francia; de 1816 a 1830, los misioneros proveyeron 116 misiones; el éxito era considerable, aunque los medios empleados fuesen muchas veces más espectaculares que religiosos. Pero precisamente lo que echó a perder su acción fué su estrecha ligazón con la sociedad secreta de los Caballeros de la Fe, hasta tal punto que una nota de la Policía del 31 de enero de 1817 (citada por Bertier de Sauvigny, p. 279), los denuncia formalmente como «grandes propagandistas de la sociedad del Anneau». Bertier de Sauvigny es bastante reservado sobre esta generalización; no obstante, es preciso indicar que ciertas exageraciones —algunas campañas políticas, algunos excesos— muestran que los ultras se aprovecharon de las misiones para su propaganda política. La Prensa se ceba en ellos, achacándoles los motines de 1819 en Brest, de 1826 en Rouen y de 1830 en el Mont-Valérien mientras ejercían las misiones, y el gobierno disolvió con este motivo la sociedad de los misioneros.

Villèle es nombrado ministro, apoyado y sostenido por los Caballeros de la Fe; en todos los grandes negocios políticos de entonces (ley de seguridad general, ley electoral, ley sobre la Prensa, discusión del presupuesto) su talento estaba sostenido por el apoyo rotundo de los ultras de la sociedad secreta; hagamos notar su probada afiliación al *Anneau*. Pero Decazes contraatacaba; las torpes maniobras políticas de los ultras le hicieron retroceder todavía más en las elecciones de 1818 (sólo contaba ya con 55 sillas). Entonces fué cuando la política internacional se cambió para ellos favorablemente, permitiéndoles, tres años más tarde, tomar el poder. La Santa Alianza, en el Congreso de Aix-la-Chapelle, renovó el pacto de Chaumont contra la Francia revolucionaria a consecuencia del empuje de los independientes en las elecciones de octubre de 1818, ocasionado por el renacimiento del espíritu liberal en Alemania y en Italia. Los ultras, atacados por los liberales (campaña de Benjamín Constant en la *Minerve française*), respondieron con la creación del *Conservateur* (1818) que fué un triunfo periodístico gracias a un brillante grupo de escritores que se pusieron frente a Chateaubriand, Bonald y Lamennais. Por su parte, Ferdinand de Bertier preparaba la vuelta al poder de los miembros de la sociedad secreta; en contacto permanente con *Monsieur*, ponía el programa a punto: revocación de la Carta, nombramiento de personas afiliadas a la sociedad, espionaje contra la Policía liberal,

organización de las fuerzas militares del país; era preciso estar alerta en todo aquello que pudiese determinar una caída prematura de Luis XVIII, y apoderarse del poder. Las elecciones de 1821, triunfo de las derechas, arrastró la caída de Richelieu y fué una victoria para los Caballeros de la Fe. El gobierno oculto se convertía ahora en el gobierno del rey por el nombramiento de los nuevos ministros: Montmorency, Villèle, Peyronnet, Bellune, Clermont-Tonnerre, Lauriston, miembros todos de la sociedad secreta católica.

Estos nombramientos daban testimonio de la preponderancia absoluta de los Caballeros de la Fe; la Policía, los jefes militares, los ministerios, pasan a manos de sus afiliados; Ferdinand de Bertier fué nombrado Consejero de Estado; en 1824 era elegido diputado del Sena. Las elecciones fueron un triunfo para los realistas y llevaron a éstos a imponer medidas «ultras» que, como ya hemos visto, indisponían cada vez más al país y excitaban las pasiones y las controversias que ya conocemos. La muerte de Luis XVIII había permitido a Carlos X ocupar el trono, y las elecciones habían hecho a los Caballeros de la Fe dueños de la situación.

La política de Villèle fué apoyada por la mayoría de los miembros de la *bandera* de los Caballeros en la Cámara, dirigida por Adrien de Rougé. Este último gozaba de una autoridad absoluta sobre los miembros de la Orden que formaban la «bandera de la Cámara». Bertier mismo nos cuenta los hechos sucedidos entonces: «Todo estaba dispuesto para el avance, pues la contraseña se daba, por lo general, en las reuniones: los nombramientos de los miembros de las comisiones, los informantes de estas comisiones, las enmiendas a proponer o a combatir, los oradores que podían hablar, los que debían permanecer callados, los que habían de ser escuchados en silencio, aquellos a los que el ruido debía apagar la voz. La sumisión debía prestarse en esta ocasión a M. de Villèle al que, desde el estrado de los ministros, teniendo en la mano su cuchillo de marfil como un bastón de mando, debía obedecerse bajo signos convenidos de antemano. Cuando él temía que el discurso del orador que estaba en ese momento en la tribuna, iba a causar una impresión desfavorable para sus proyectos, el cuchillo se enderezaba: en el mismo instante se entablaban conversaciones particulares; una porción, más o menos considerable, de los diputados se encontraba repentinamente acatarrada; tosían, estornudaban, se sonaban las narices, de tal forma que el pobre orador elevaba en vano la voz...» (F. de Bertier, *Souvenirs*). Este pasaje, es-

crito por el fundador de la Orden entre 1824 y 1826, es de capital importancia, ya que nos instruye, mejor que cualquier otro estudio, sobre el poderoso papel político representado por la Orden durante el reinado de los ultras bajo Carlos X.

Fué entonces cuando el libro de Montlosier provocó el escándalo ya conocido; históricamente, era erróneo, como hemos visto; políticamente, descubría las maniobras de los Caballeros de la Fe en este aspecto. Agier, antiguo fundador de los Francs-regenerados, abrió el fuego parlamentario el 15 de mayo de 1826, al denunciar «lo espiritual amenazando invadir lo temporal», y exclamó: «Y ¿de dónde parte esta amenaza? De una potencia oculta ya señalada por un veterano de la Monarquía... Quiero hablar de esta asociación que, creada al principio para combatir la tiranía, no es más digna que nosotros para imponer una nueva clase... Es ella, ella sola, quien ha dividido a los realistas; ella hace temblar a los prefectos y subprefectos bajo su influencia secreta, cuando no son adeptos suyos, ella incluso domina el ministerio, hasta el extremo de que éste, cuantas veces intenta sacudir su yugo, otras tantas vuelve a recuperarle...» Fué entonces cuando Mgr. Frayssinous defendió, muy mal por cierto, a la Congregación, al querer distinguirla de la Orden secreta; se sabe, como hemos visto, que los liberales se complacieron en embrollar la cuestión, atacando así a la Iglesia y a su labor política. Se lanzó la palabra *parti-prêtre* que, en sí misma, nada significaba, pero que hería gravemente a la Iglesia y, en particular, a los jesuítas, que se habían empezado a dedicar de nuevo a la enseñanza bajo la dirección del P. de la Clovière. Se sabe que Montlosier denunció en la Corte real de París, en 1826, su existencia y que la sentencia de la Corte fué proclamar en vigor los edictos contra la Compañía. El ministerio Martignac, bajo la presión de la opinión y de la Prensa liberal, publicó el 16 de junio las dos órdenes que ponían bajo un régimen común los ocho colegios pertenecientes a los jesuítas. Esta fué, en efecto, la única medida tomada contra la Compañía, y los Padres fueron dejados tranquilos en sus casas. Los obispos protestaron sin éxito, y el Papa se resignó al silencio para no crear nuevas dificultades al gobierno.

Los acontecimientos de 1830 que vamos a estudiar, ponen punto final a la historia de la Congregación; su último acto fué el ministerio Polignac, amigo íntimo de Bertier, adicto a la Orden de los Caballeros de la Fe; ya conocemos los acontecimientos siguientes: las jornadas de 1830 eran la muerte del *Anneau*.

Se volverá a encontrar a Bertier, eterno conspirador, en 1832 en la conspiración legitimista, o carlista, contra Luis-Felipe, uno de los Orleans que había subido al trono al verificarse la huída de Carlos X. Conocemos la loca actuación de la duquesa de Berry, la actividad insensata y desquiciada de Blacas, el error de los conspiradores que intentaban colocar de nuevo a Carlos X en el trono, la tentativa de la sublevación de Marsella, la actividad de la duquesa de Berry en Nantes. Era el fracaso en toda la línea ; Ferdinand de Bertier se retiró a Versalles, donde murió el 5 de septiembre de 1864, alejado de toda política, escribiendo sus *Souvenirs,* en los que da luz a la historia sobre un capítulo de la Restauración que durante mucho tiempo había permanecido en las mayores tinieblas.

EL ANTICLERICALISMO MILITANTE.

Esta política que estaba llevando a cabo, de una manera que podríamos llamar técnica, la unión del Trono y del Altar, se apoyaba en demostraciones religiosas que en la actualidad parecen casi un reto al sentido común. Hemos visto que el clero, en su mayor parte, pertenecía al antiguo régimen, al cual, como a los emigrados, tampoco le había servido de nada la experiencia de tiempos pasados. Sin duda era preciso volver a cristianizar Francia, pero para ello se precisaba un método digno de las almas a conquistar. Por el contrario, el clero, imitando en esto los métodos de gobierno de la Restauración, empleó en ello excesiva violencia, empleando muy a menudo medidas de represión indignas de la Iglesia. Los ultras—clérigos y laicos—se imaginaron que se puede inculcar la religión a los incrédulos como un cabo inculcaría el manejo de las armas a los jóvenes reclutas. Aparecen, ciertamente, una serie de hechos casi increíbles : el príncipe de Croy, arzobispo de Rouen, invita a los curas de su diócesis, por medio de un mandamiento, a colocar en la puerta de las iglesias la lista de los que no comulgan, y a llevar un registro de los que no están casados por la iglesia ; un cura propina una paliza a uno de sus parroquianos para convencerle de que debe asistir a la misa ; un sacerdote esparce la osamenta en un lugar donde unos aldeanos se disponen a bailar. En un orden más elevado, son los misioneros que hemos citado más arriba, los que multiplican las ceremonias de «reparación», no sólo a la Cruz, lo que hubiera sido perfectamente lógico, sino también a

Luis XVI, a Luis XVII, a María Antonieta, al Rey que actualmente reina. En París, la Policía interroga a los candidatos a la Escuela politécnica sobre sus sentimientos religiosos, y prohibe la ejecución de algunas piezas clásicas; en Clermont-Ferrand, los gendarmes que no comulgan son amenazados con la destitución...

El clero predica un catolicismo extraño; verifica funciones en los cementerios, en medio de las tumbas, y donde algunas calaveras se han iluminado previamente... Se nos hace costoso dar crédito a ciertos testimonios que nos han sido aportados por los contemporáneos; el prefecto de la Côte d'Or escribe al gobierno en 1816: «(Los misioneros) han indispuesto a las familias, malquistado a las mujeres con sus maridos, prometido el fuego eterno a los poseedores de bienes adquiridos y amenazado con todos los suplicios a los que ellos designan con el nombre de hugonotes y de heréticos. Si no consiguen excitar la guerra civil en Francia, es que no existen elementos suficientes para ello». Ciertamente no será todavía la guerra civil la que desencadenarán con tales medidas, pero sí un violento anticlericalismo que nos es preciso estudiar como contrapartida a este «clericalismo» político.

Tales excesos sobre una población agitada todavía por los ideales revolucionarios y que era, psicológicamente, una «gran enferma» espiritual, producían efectos contrarios a los que el clero hubiera deseado. Las prevenciones contra la Iglesia continuaban siendo grandes; la propaganda revolucionaria había dejado hondas huellas y una generación entera se había levantado ante el anuncio de una libertad religiosa; esta propaganda se había ido alimentando de fuertes prevenciones contra la Iglesia. Mientras que ésta predica que, en las naciones donde existe una unanimidad religiosa más o menos grande, deben tomarse precauciones contra los que intentan llenar de confusión las conciencias fieles y asestar un golpe a la integridad de la fe, admite, por el contrario, como perfectamente lógico, la actuación en las demás circunstancias con miras al bien común y para evitar mayores males. Ahora bien, la Iglesia francesa, con gran ceguedad, creía encontrarse en un país unánimemente católico, en el cual la Revolución no había sido más que un «accidente» pasajero. Este error fundamental debía conducirla a muy crueles desilusiones.

Resulta de esto un aumento inaudito del anticlericalismo, que llegó a confundirse con el odio político a la Restauración; incidentes cada vez más violentos señalaban la llegada de las misiones en las

ciudades y en los pueblos; reuniones hostiles y clamores intencionados ahogaban las palabras de los predicadores en las iglesias, llegando a estallar verdaderos tumultos en el santo lugar. En Saint-Etienne-du-Mont, en París, explotaron bombas pestilentes durante la ceremonia religiosa; el día 24 de octubre, en Strasbourg, se necesitó una escolta de dragones para proteger la salida de los misioneros. Lamartine hablaba de estas «misiones políticas y congregaciones de Policía que tanta maña se daban para restar popularidad hasta al mismo nombre de Dios».

La situación estaba, además, completamente falseada por la actitud atea, hipócrita y deísta de las altas personalidades dirigentes de entonces que ya hemos mencionado; la burguesía era atea y librepensadora; sus lecturas favoritas eran las de Voltaire y Rousseau (más de dos millones de ejemplares fueron vendidos por entonces, según el *Mémorial catholique*). El catolicismo se convirtió, para esta generación educada en el libre pensamiento y en la indiferencia propios del Imperio, en un asiento cómodo colocado en el umbral de un agradable camino; ¿qué respeto podía tenerse hacia un régimen que utilizaba un Talleyrand, un Fouché o cierto par de Francia, M. de Fitz James, quien, según Lamartine (*Histoire de la Restauration*), «sostenía el partido de la Iglesia como un gentilhombre que en otros tiempos protegía al cura contra sus vasallos, pero sin dignarse asistir a los misterios»? Es bien conocido que la piedad de Luis XVIII era escasa; fué un heredero del brillante espíritu del siglo XVIII, del siglo de «esplendor», y, por tanto, según reiteradas afirmaciones de Lamartine: «estaba eximido de las supersticiones oficiales de su cuna». Ahora bien, son estos jefes gubernamentales, ateos o indiferentes, los que van a pedir a Francia el retorno a un estado de espíritu religioso del cual se burlan en su fuero interno.

Observemos igualmente que esta Iglesia de emigrados ha permanecido galicana y jansenista; ni tan siquiera tiene contacto con los focos de vida espiritual y cristiana de la catolicidad. Todo su esfuerzo se concentra en devolver la vida a los artículos de la Declaración de 1682, en volver a representar el papel de la Iglesia de antes de la Revolución enclavada dentro del Estado, obedeciendo ciegamente las órdenes de la autoridad civil, demasiado feliz en poder utilizar su poder espiritual. El solo reflejo del Papado podía ser la presencia de los jesuítas, y ya hemos visto que las órdenes del 16 de junio de

1828 se apresuraron a poner fin a ello, estrechando aún más la servidumbre del clero hacia el gobierno. El *Globe* podía chancearse, en 1825, de los que no ven en el sacerdote «más que un funcionario con la misión de instruir sus ovejas como pretende el señor procurador del rey, y dispuesto, cuando lo ordene el señor alcalde, a procurarles todos los sacramentos que necesiten».

Todos estos hechos no podían hacer más que aumentar la ola de anticlericalismo que reinaba en el país; mientras el pueblo veía desfilar, cirio en mano, en las procesiones, al personal de los grandes cuerpos del Estado, se extrañaba y se escandalizaba, pues su memoria aún permanecía fresca al recordar las grandes ceremonias al Ser Supermo, a la Razón o a la diosa de la Libertad, en las cuales intervenía este mismo acompañamiento. Como escribe Jarry (1), en estas procesiones «figuraban los incrédulos del Directorio, los militarotes del Imperio, los que habían destronado a Pío VI y los carceleros de Pío VII. Los príncipes se mostraban también en público, cirio en mano, sin darse cuenta de que el pueblo de París, deshabituado desde mucho tiempo a semejantes espectáculos, sonreía burlonamente a su paso» (p. 105). La oposición era la que más disfrutaba con todo esto.

Esta tenía a su disposición una Prensa que se había desarrollado extraordinariamente y que, no obstante la censura, atacaba fuertemente a la religión sin temor alguno, ya que los tribunales, a su vez librepensadores, no les infligían más que ligeros castigos, que podían ser a lo sumo, algunos meses de prisión. El espíritu de que estaban animados los hombres liberales de la oposición, y las amenazas que se adivinaban tras estos renglones, eran graves; en ellas asociaban de manera indestructible el Trono con el Altar. El periódico más popular de esta época era el *Constitutionnel*; se leía mucho, tenía más de 20.000 suscriptores y circulaba extensamente entre el público; su especialidad era el anticlericalismo. Su inspirador era el libelista Paul-Louis Courier; era notable su arte para atacar por el lado débil al «francés de la clase media», como veremos después. Su ironía certera, contenida, casi benigna, estaba incluso impregnada de respeto, sin dejar de ser por ello menos cruel y negativa. A su lado, el autor de muchas canciones, Béranger, lanza por toda Francia cuplés estúpidos, pero llenos de veneno contra la Iglesia, haciendo burla de los

(1) E. Jarry: *L'Eglise contemporaine,* 2 vol., París, 1935.

sentimientos más elevados, cultivando la facilidad, «mezclando lo puro con lo impuro», como escribe Dansette. Añadamos a esto las caricaturas: Carlos X vestido de jesuíta; misiones religiosas bajo forma de rebaños de gansos, escuchando las palabras de un mono disfrazado de fraile; sacerdotes contando monedas de oro. Daumier, a continuación, se encargará de la sucesión de este anticlericalismo que desde entonces no ha dejado ya de existir en Francia y que data de la Revolución e incluso del siglo XVIII. Montlosier, católico militante defensor del galicanismo, anhelando una monarquía medieval, ataca la Orden del *Anneau* sin nombrarla, y a los sacerdotes en la persona de los jesuítas. En este ataque de los liberales católicos contra los ultras, la Iglesia también recibe algunos golpes.

Si razonablemente puede decirse que, en general, el estado de las creencias religiosas apenas cambia en provincias, donde las más veces se trata de buenas costumbres más que de religión profundamente sentida, en las ciudades en cambio estas creencias van disminuyendo rápidamente. Lacordaire dirá más tarde que, desde el principio al fin de la Restauración, el número de las comuniones pascuales ha descendido de 80.000 a 20.000; es esto un indicio claro de esta polvareda de antirreligión y de indiferencia espiritual, señal inconfundible de lo perjudicial de una política puesta al servicio de la fe y viceversa. Como dice muy bien Dansette: «Los resultados de su obra aparecen contrastados: deja más pastores y menos ovejas» (p. 283). Si los seminarios se van llenando poco a poco, el número de los fieles disminuye. Se reavivan las disputas religiosas; la opinión pública exige, contra el fanatismo de los ultras, la tolerancia y la libertad. Francia acababa de pasar de los excesos revolucionarios a la deificación de las ideas de 1789 por Napoleón; y he aquí que de repente quieren darle nuevamente la monarquía de derecho divino... Había respirado el aire embriagador de las palabras de libertad—en él se encontraba también el de la libertad religiosa—¡y he aquí que se la obliga a arrodillarse frente al altar! La intransigencia política de los ultras y de la Restauración va a hacer saltar el trono; éste arrastrará en su caída a la Iglesia a la cual está ligado. Y esta caída fué quizá providencial; si la monarquía de Carlos X y su sistema político aún hubiesen continuado algunos años, es muy posible que la descristianización de Francia hubiese llegado a ser más profunda, gracias a la acción de los enemigos del catolicismo y a las circunstancias que los ayudaban. El

sobresalto de 1830 va a despertar de su letargo a la Iglesia de Francia, al menos por algún tiempo.

Como escribía Lamennais, a quien estudiaremos más adelante, «la más ligera reflexión basta para comprender que la situación actual no puede durar, que caminamos hacia una catástrofe» (*De la Religion*, p. 74). Espantábase de ver a la jerarquía inconsciente del incendio que cundía, lanzar cartas pastorales para preparar «buenas elecciones en junio de 1830»; «parecen haber jurado sepultar bajo el trono vacilante de la tiranía que los oprime los últimos restos del cristianismo en Francia» (carta al conde Senft, 16 de junio de 1830). La Iglesia de Francia fué, una vez más, víctima de su vinculación al poder.

En un despacho de Chateaubriand, embajador en Roma, fechado en 12 de enero de 1829 y dirigido al conde La Ferronnays, hay un pasaje interesante; el embajador de Francia ante la Santa Sede había sostenido el 2 de enero una conversación con el Papa. Chateaubriand había dicho al Soberano Pontífice: «El mal procede, en su origen, de una equivocación del clero; en vez de apoyar a las nuevas instituciones o, al menos, callarse en lo que a ellas se refiere, ha dejado escapar palabras de censura, por no decir algo peor, en sus circulares y sermones. Los impíos se han apoderado de estas palabras y las han convertido en armas. Han proclamado que el catolicismo es incompatible con el establecimiento de las libertades públicas, que existe una guerra a muerte entre la *Carta* y los sacerdotes».

Sabido es que el 27 de julio de 1830 comenzaron, contra las famosas cuatro Ordenanzas de Carlos X, las «tres gloriosas» que consagraron el triunfo de la burguesía volteriana. Como dice muy exactamente Pierre Haubtmann, estas jornadas figuran entre «las más irreligiosas de la historia de Francia».

Esto se comprende teniendo en cuenta lo que dejamos expuesto; el pueblo confundía el «partido de los nobles» con el clero, y hubo escenas de violencia inaudita: iglesias profanadas, conventos destruídos, calvarios arrancados, templos clausurados, procesiones disueltas a pedradas, pasquines anticlericales, obras de teatro antirreligiosas; en julio de 1830 hubo un desenfreno metódico y ordenado que buscaba la desaparición de la Iglesia. Burnichon, en su *Histoire de la Compagnie de Jésus* (I, pág. 516), cita la carta del Padre provincial al Padre general, de fecha 17 de octubre de 1830: «¡Si supierais, Reverendísimo Padre, hasta qué punto se ha logrado hacernos objeto

de horror y execración para el pueblo!... Decir jesuíta en Francia, al menos en París, es decir bestia salvaje, a la cual es preciso dar caza. Los otros sacerdotes de París también participan de nuestra desgracia; ninguno se atrevería a salir a la calle con sotana. Al grito fatal de «¡Jesuíta!», serían arrojados al Sena o muertos a golpes.» Montalembert decía por entonces que nunca haba visto «una nación tan oficialmente irreligiosa», y el R. P. Lecanuet, en su obra sobre Montalambert (I, pág. 127), presenta verdaderamente la conclusión de este período tan doloroso para la Iglesia de Francia: «En las jornadas de julio, la Iglesia parece vencida por la misma razón que la vieja Monarquía». La Iglesia de Francia pagaba duramente su ceguera y su aislamiento; basada en el Galicanismo, había abrazado de nuevo en el reinado de Luis XVIII la antigua doctrina del «Derecho divino de los reyes»; no hay que olvidar que, cuando León XII convocó en Roma a la Cristiandad para el gran Jubileo, Quelén, arzobispo de París, fué ¡el único prelado francés que pasó los Alpes para acudir a Roma! Aislada de la Cristiandad, de la fuente viva y fecunda de Roma, adherida a doctrinas políticas trasnochadas, la Iglesia de Francia expiaba en 1830 su Galicanismo.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO IV

Del período de la Restauración no existe bibliografía crítica. Se encontrará un ensayo en la tesis de Ch.-H. Pouthas, *Essai critique sur les sources et la bibliographie de Guizot pendant la Restauration*, P., 1923, así como en la obra de A. Garnier, *Mrg. Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration, 1822-1828*, P., 1925.

Tampoco existen obras generales destinadas al gran público, comparables a los trabajos de Latreille y de Madelin, sobre la Revolución o el Imperio. Los trabajos históricos más estimados son los siguientes: Ch. Lacretelle, *Histoire de France depuis la Restauration*, 8 vol., P., 1851-52; Lamartine, *Histoire de la Restauration*, 8 vol., P., 1851-52; Vaulabelle (escritor liberal), *Histoire des deux Restaurations jusqu'à la chute de Charles X en 1830*, 8 vol., P., 1857; Duvergier de Hauranne, *Histoire du gouvernement parlementaire en France, 1814-1848*, 10 vol., P., 1857-72; Nettement (escritor realista), *Histoire de la Restauration*, 8 vol., P., 1860-72; L. de Viel-Castel, *Histoire de la Restauration*, 20 vol., P., 1860-78 (sobre todo por las cuestiones exteriores, ya que Viel-Castel actuó como diplomático); Dulaure, *Histoire de la Restauration*, 3 vol., P., 1879; Dareste de la Chavanne, *Histoire de la Restauration*, 2 vol., P., 1879; G. Weill, *La France sous la Monarchie constitutionnelle*, 1814-1848, P., 1912; Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. IV; S. Charlety, *La Restauration (1815-1830)*, P., 1921; P. de la Gorce, *La Restauration*, 2 vol., P., 1926-28 (de tendencia monárquica); M. de Roux, *La Restauration*, P., 1930; Fr. B. Artz, *France under the Bourbon Restoration*, Londres, 1931; G. Pastre, *Histoire de la Restauration*, P., 1934; G. Weill, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral (1815-1848)*, P., 1930 (incluído en la colección de Halphen y Sagnac).

Sobre aspectos particulares de la Restauración, se puede consultar: de Guichen, *La Révolution de Juillet 1830 et l'Europe*, P., 1917; Calmon, *Histoire des Finances de la Restauration*, 2 vol., P., 1868-70;

A. Gain, *La Restauration et les biens des émigrés,* 2 vol., P., 1928; Deniau, Chamard y Uzureau, *Histoire de la guerre de la Vendée,* 6 vol., Angers (s. f.); Nettement, *La Presse parisienne...,* P., 1846; Hatin, *Histoire politique et littéraire de la Presse en France,* 8 vol., P., 1859-61; Burnand, *La vie quotidienne en France en 1830,* P., 1943.

Sobre la historia religiosa en este período y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, son trabajos indispensables: Mourret, *Histoire générale de l'Eglise,* t. VII y VIII, 2 vol., P., 1913-19; Schmidlin, *Histoire des Papes de l'époque contemporaine,* t. I, *Pie VII,* Lyon 1938; G. Goyau, *Histoire de la Nation française,* t. VI: *Histoire religieuse,* P., 1922; E. de Guichen, *La France morale et religieuse sous la Restauration,* 2 vol., P. 1911-12; A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France,* de 1789 a 1870, P., 1898 (hostil); G. Desdevizes du Dezert, *L'Eglise et l'Etat en France,* 2 vol., P., 1907; Abbé Féret, *La France et le Saint-Siege, sous le Premier Empire, La Restauration et la monarchie de Juillet,* 2 vol., P., 1911; la obra de Dansette ya ha sido citada.

Sobre las sociedades secretas y su acción política, existen innumerables trabajos de muy desigual valor; los más estimados son: L. de la Hodde: *Histoire des sociétés secrètes et du parti républicain de 1830 à 1848,* P., 1850; Kauffman et Cherpin, *Histoire philosophique de la Franc-Maçonnerie,* Lyon, 1850; M. Deschamps, S. J., *Les sociétes secrètes et la Société ou Philosophie de l'histoire contemporaine,* 3 vol., P., 1881.

Sobre la controversia relativa a la cuestión de las Congregaciones, y sobre las sociedades secretas católicas, se leerá provechosamente: L. Deries, *Les Congregations religieuses au temps de Napoléon,* P., 1929; Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus,* 6 vol., P., 1851; J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France...,* 2 vol., P., 1914; Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation (1801-1830),* P., 1890; E. Daudet, *La Terreur blanche...,* P., 1878; G. Guillot, *La Franc-Maçonnerie royaliste en 1815,* en «Revue catholique de Normandie», t. XV (1905-6), pp. 206-210; A. Carayon, *Histoire abrégée des congrégations de la très sainte Vierge,* P., 1863; A. Debidour, *La Congrégation* (*1821-30*), en *La Révolution française,* t. XXXII (1897); J.-H. Lespagnon, *La Loi du sacrilège,* P., 1936; Ch. Nauroy, *La Duchesse de Berry,* P., 1889; M.-A. Fabre, *La Duchesse de Berry, la Marie Stuart vendéenne,* P., 1938; la reciente tesis de doctorado de Guillaume de Bertier de Sauvigny, *Un type d'ultra-royaliste le comte Ferdinand de Bertier* (*1782-1864*) *et l'énigme de la Congrégation,* P., 1948, resume y hace punto final sobre esta cuestión.

# CAPITULO V

## Lamennais y el Liberalismo católico

Grave error sería considerar la revolución de 1830 como una explosión espontánea y completamente romántica; los trabajos históricos publicados sobre esta cuestión y las Memorias de los políticos de entonces nos muestran que esta revolución fué esencialmente una operación política. La alta aristocracia de la Restauración borbónica ocupaba los cargos oficiales desde 1815; las grandes familias burguesas, enriquecidas por el Imperio, querían escalar los puestos más importantes para administrar directamente las riquezas nacionales y tener a su disposición las fuentes mismas de estas riquezas. Jacqueville, en sus *Souvenirs* (París, 1893, págs. 5 y 6) lo confiesa palmariamente: «Todos los poderes políticos, todas las franquicias, todas las prerrogativas, el gobierno entero, se encontraron concentrados y como acumulados en los estrechos límites de esta sola clase (la burquesía rica)... La burguesía se instaló en todos los puestos, aumentó prodigiosamente el número de éstos y se acostumbró a vivir tan a costa del Tesoro público como de su propia industria». Como escribe un importante testigo de la época, Lamartine: «Todos los intereses conservadores se agruparon en torno a Luis-Felipe.» La Guardia Nacional, ejército civil, fué en realidad «la sociedad propietaria, comerciante e industrial». El nuevo rey tuvo a su disposición «una burguesía pretoriana, dispuesta a defenderse defendiéndole» (*Mémoires politiques*, I, pág. 277). El duque de Orléans, proclamado rey de Francia el 5 de agosto de 1830 con el título de Luis Felipe I, era hijo de Felipe Igualdad; había combatido en el ejército republicano de 1792.

La revolución de 1830 fué una revolución de la burguesía; fué el comienzo de la era de las «dinastías burguesas» y también de la gran industria y de los problemas sociales.

LOS HECHOS POLÍTICOS (1830-1848).

Las «tres gloriosas» es decir las tres jornadas de los días 27, 28 y 29 de julio de 1830, presenciaron la huída de Carlos X y la caída sin gloria del gobierno de los ultras. Por un lado, esta pequeña sublevación estaba dirigida por un grupo de jefes enérgicos, como Godefroy Cavaignac, Trélat, Raspails, jóvenes valerosos y apasionados, miembros todos de sociedades secretas a la sombra de las cuales habían podido organizar su complot, ocultar sus armas y reclutar sus tropas entre los obreros militantes de los arrabales parisienses. Además, parte de los obreros estaban alentados por sus patronos liberales, impresores e industriales, que cerraron sus talleres incitando a todo este pueblo obrero a echarse a la calle. Por último, la parte que en ella tomaron los estudiantes no fué tampoco despreciable; los alumnos politécnicos arrastraban con ellos a los demás jóvenes. Se construyeron barricadas; el Ayuntamiento fué sitiado y tomado a continuación, en lo alto del cual la bandera tricolor arrancaba el entusiasmo de la muchedumbre parisiense. El gobierno se retiró sin combatir apenas, ante la voluntad de los burgueses liberales y de sus cuadrillas de obreros.

El Ayuntamiento se convirtió entonces en la sede de una comisión municipal y en cuartel general de Lafayette, nombrado, como en 1789, comandante de la Guardia Nacional; pero las opiniones estaban divididas y nadie sabía exactamente por quién o por qué había de reemplazarse Carlos X. Los jóvenes que rodeaban a Lafayette querían la República; los seguidores del banquero Laffitte, gobernador de la Banca de Francia, otro de los jefes de la nueva burguesía, querían otorgar la corona al duque de Orléans. En realidad todo estaba pendiente de la actitud del jefe de la Guardia Nacional, Lafayette, verdadero dueño de París. Ciertos emisarios del clan orleanista lograron convencerle, y el 31 de julio, el duque de Orléans, conocedor de sus intenciones, fué a saludarle al Ayuntamiento; el viejo general, que sólo anhelaba ya su tranquilidad, le recibió con un abrazo; los re-

publicanos se inclinaron ante él. La Cámara de los Diputados revisó la Carta y prometió diversas medidas generales; la de los Pares confirmó rápidamente estas leyes, con el fin de tranquilizar a la provincia que, siempre con retraso respecto a París, todavía pensaba en una nueva República. El 7 de agosto, la Cámara de los Diputados elevó al trono a Luis Felipe, duque de Orléans, al que se invitó a aceptar la Carta revisada y a tomar el título de «Rey de los franceses»—se había suprimido el título de «Rey de Francia»—. Los planes legitimistas desaparecían, pues, de la escena política; debemos reconocer en ellos que si su gestión política fué poco afortunada, supieron al menos permanecer fieles a su ideal realista y esfumarse ante los recién llegados en el momento oportuno; su retirada fué digna. Frente a ellos, el poder pasa a manos de una cuadrilla dispuesta a hacer fortuna, la cual estaba compuesta del antiguo personal que intervino en el golpe de Estado de brumario y del Imperio, cuyas polinodias repetidas y para ellos fructuosas habían arrastrado a Francia, en el espacio de cinco años, a crisis muy graves. Acostumbrados a la táctica revolucionaria, estos burgueses habían lanzado al pueblo al asalto del poder para, a continuación, instalarse en él sin el menor riesgo. Durante meses, durante años enteros, el grupo orleanista triunfante pondrá el mayor entusiasmo en colocar a los suyos, acaparando los cargos, las funciones públicas, las corporaciones científicas, las academias, los altos puestos universitarios y económicos. Pero esta nueva burguesía llevará todo esto a cabo con tanta pasión que los contemporáneos se escandalizarán de ello; el teatro «du Vandeville» representó, el 25 de septiembre, una función titulada «La Foire aux Places». Volvemos a encontrarnos al barón Luis, antiguo funcionario imperial, antiguo ministro de 1814; a Molé, antiguo ministro de Justicia de Napoleón, que dirigió el gobierno de 1836 a 1839; a Maret, antiguo ministro de Asuntos exteriores del Imperio; mariscales y generales de Napoleón: el mariscal Soult, el mariscal Gerard, el mariscal Sebastiani, el mariscal Mortier, que en conjunto van a aportar el prestigio del antiguo Gran Ejército napoleónico; Casimir Périer, el banquero que heredó la fortuna de su padre, el cual había hecho importantes operaciones sobre los bienes nacionales durante la revolución; y altos funcionarios antiguos del Imperio que, ya directamente, ya por mediación de sus hijos, reanudan el servicio (como Montalivet, Rémusat, Duchâtel, Passy, Guizot). Un joven llegado de Marsella, Thiers, que desembarcó en 1820, y que fué anteriormente director del

*National*, va a destacarse muy pronto por su pluma, su ambición y su sentido político.

Luis Felipe I°, Rey de los franceses, ha aceptado una Carta muy modificada (1): no más bandera blanca, sino la bandera tricolor de la Revolución; no más religión de Estado, sino catolicismo aceptado simplemente como religión de la mayoría de los franceses conforme al texto del Concordato de 1802; no más herencias a la dignidad de par, ya que la burguesía ha de tener acceso a todos los cargos políticos; disminución del censo de los electorales que se iban duplicando, lo que hacía temer que la Cámara de los Diputados llegase, por sus votos, a apoderarse de la suerte de los ministerios. En efecto, Luis Felipe fué el rey de la burguesía francesa, amante del orden y del trabajo, volteriano y ligeramente deísta, preocupado como ella de las cuestiones económicas, pero no preocupándose en absoluto de la cuestión social ni de la miseria del pueblo. Esto vendrá a producir la explosión de 1848.

Al mismo tiempo existía el «partido de una República monárquica», cuyos jefes, Laffitte y Odilon Barrot, ansiaban una política profundamente reformadora que sostuviese a los pueblos contra la Santa Alianza. Observemos que se trataba simplemente de una especie de ala izquierda de la burguesía; los verdaderos republicanos, herederos de los principios de 1789, permanecían aún a la sombra de las sociedades secretas y estaban aislados. Algunas tentativas de deslizamientos en las izquierdas tuvieron lugar al principio: en Saint-Germain l'Au-

(1) Luis Felipe intentó reconciliar los poderes legislativo y ejecutivo que Luis XVIII había tratado inútilmente de armonizar con la Carta. Reconoció públicamente la superioridad del poder legislativo, pero procuró que ocultamente fuese controlado por el poder ejecutivo, que estaba mantenido por la autoridad real. Tomó como modelo el Gobierno inglés, decidiendo que todo ministerio que saliese en minoría por las Cámaras debía dimitir. Pero este sistema fué falseado por la acción oculta de la Corte y por la autoridad personal del rey; Guizot fué el dirigente de esta política, y el Parlamento se convirtió en instrumento dócil del poder ejecutivo, que parecía emanar de él; como escribe FERRERO en su ya citado libro: «Se ve claramente que el ministro es el rey invisible» (pág. 102). El fracaso estaba previsto; el principio democrático estaba reconocido con su principio de oposición, pero en lugar de ser el poder director, no era, en realidad, más que un poder de control. Este equívoco en su base sólo conseguía alejar del rey a las masas populares, que iban instintivamente hacia el principio democrático, único que se mostraba evidente; se sabe que la reforma electoral cristalizó todos los descontentos alrededor del grupo republicano, que, al parecer, era el más «puro».

xerrois, antigua parroquia del «rey mártir», tuvo lugar una manifestación legitimista, que provocó el saqueo del arzobispado con la complicidad de la guardia nacional de Lafayette. La burguesía vió el peligro; Luis Felipe despidió a Laffitte y confió el poder al jefe del partido, que procuró sencillamente «mantener» el anterior régimen: Casimir Périer. Este nombramiento que significaba la voluntad de permanecer en el *statu quo* de antes, dió lugar a la fundación de sociedades secretas republicanas, entre ellas la del *Amigo del pueblo,* las cuales van a conspirar casi por espacio de cuarenta años. La posición de «justo medio» que adoptó el gobierno de Luis-Felipe, provocó en algunas ocasiones la unión temporal de los legitimistas y de los republicanos en contra suya. Las sangrientas revueltas de los días 5 y 6 de junio de 1832, con motivo de los funerales del general Lamarque; la pandilla alocada de la duquesa de Berry, secretamente alentada por el rey de Cerdeña, Carlos-Alberto y por el rey de los Países Bajos, y que confiaba en obtener el apoyo de los grandes soberanos europeos (la duquesa fué detenida, y cuando se supo que había dado a luz una niña en su prisión de Blaye, se desvaneció su prestigio romántico), son los principales acontecimientos que marcaron sus actividades políticas.

En efecto, el partido legitimista fué reducido a la impotencia; Chateaubriand fué su escritor y Berryer su orador, pero su acción fué mínima y la monarquía de Orléans no tuvo que temer nada por este lado. Francia no era aún lo bastante «izquierdista» para aceptar una democracia republicana; se contentaba entonces con una monarquía parlamentaria que garantizase el poder a la burguesía.

Luis Felipe llevó a cabo, en realidad, una política personal; después de haberse valido de ministros que no le fueron muy fieles, como Víctor de Broglie y Thiers, logró imponer su autoridad a Guizot (1840), que dirigió el ministerio bajo la presidencia nominal de Soult primeramente, y después personalmente como presidente titular del consejo hasta 1848. El príncipe de Joinville, hijo de Luis Felipe, escribía en 1847 a su hermano, el príncipe de Nemours: «Todo va a parar al rey, que está acostumbrado a gobernar y le agrada demostrar que es él quien gobierna». Guizot supo desviar a los franceses de los caminos que conducían a las reformas políticas, y encaminó la burguesía hacia el progreso económico; sus adversarios resumieron su programa con la famosa frase: «Enriqueceos»; extracto de uno de sus discursos, sintetiza, no obstante, con gran exactitud, su forma

de pensar. Los 200 a 250.000 franceses que debían elegir a los diputados, pertenecían, por ley censataria, a la clase media (1).

Los métodos del gobierno cambiaron igualmente; a los procedimientos un poco pueriles de los realistas de la Restauración (campaña oficial para los candidatos oficiales, exclusión de los electores maliciosos de las listas electorales), los realistas de Luis-Felipe los sustituyeron por medios más eficaces y más «modernos»: la corrupción, las subvenciones, los favores personales, las promesas. El conde Duchâtel, el riquísimo burgués ya citado, que estuvo encargado de la dirección del gobierno Interior, recorrió este camino sin el menor escrúpulo. Tocqueville escribió en sus *Mémoires*: «El gobierno de

(1) Es necesario transcribir aquí la clarividente página que Metternich escribió sobre Luis-Felipe, y que se encuentra en sus *Nachgelassene Papiere,* traducidos al francés bajo el título de *Mémoires, documents et écrits divers laissés par le prince Metternich* (París, 1882): «El trono del 9 de agosto se ha erigido en lugar del que acaba de caer. ¿Está éste en posesión de buenas condiciones de vitalidad? Ciertamente que no. Por un lado, carece de la autoridad de los sufragios populares, en los cuales se han apoyado todas las formas de gobierno que han existido entre 1792 y 1801; por otro, le falta el apoyo tan poderoso del derecho histórico, sobre el cual reposaba el trono restaurado; tampoco tiene la fuerza popular de la República, aunque esta fuerza sea extremadamente brutal; del Imperio no tiene la gloria militar ni el genio y el brazo de Napoleón; tampoco dispone del apoyo del principio de legitimidad que poseen los Borbones. De todo ello se produce una situación marcada con el sello de estas imperfecciones, así como la de Napoleón se caracterizaba por la conquista, y la de los Borbones, por el derecho de nacimiento. El trono de 1830 era, en cierta manera, algo híbrido: la historia se encargará de demostrar su debilidad. Cada vez que el rey de los franceses intenta aproximarse a las derechas, ésta le cierra sus puertas; no puede acercarse a las izquierdas sin considerarse perdido. De esta forma, condenado a fluctuar entre dos realidades, la Monarquía y la República, Luis-Felipe se siente en el vacío, ya que el engaño es el vacío.

»La Carta de 1814 tenía sus defectos, pero la potencia de la cual emanaba reposaba sobre una base sólida. La Carta de 1830 ha añadido nuevos defectos a los antiguos, mientras que la autoridad restringida del Gobierno, encargado de cuidar de la ejecución de estas leyes, carece de base y de consistencia. Su origen no reposa ni en el derecho de herencia ni en la elección de la nación. A despecho de todos los derechos, ciertas Cámaras sediciosas han proclamado rey a Luis-Felipe. Este ha tomado posesión del trono y del gobierno de la nación. De estos hechos no resulta ningún derecho. Luis-Felipe es rey *de facto*... La sola potencia verdadera de la que dispone el rey de los franceses consiste en el deseo general de la necesidad de orden público y, en su consecuencia, de la necesidad de tener un gobierno que impida la invasión inmediata de la anarquía. La potencia que resulta de este sentimiento es negativa y participa de toda suerte de negaciones» (tomo V, págs. 83-85).

entonces tenía como finalidad la misma que pudiese tener una compañía industrial, la cual ejecuta todas las operaciones con vistas al beneficio que de ellas puedan sacar sus socios. Estos defectos estaban apegados a los instintos naturales de la clase dominante, a su poder absoluto, al carácter mismo de la época. El rey Luis-Felipe, quizás, había contribudo también a acrecentarlos». El estudio del establecimiento de los ferrocarriles en Francia nos da un ejemplo típico de esta corrupción de la clase dirigente, de la forma desenvuelta con que ella trataba al Estado y a las clases inferiores: hubo con este motivo ocasión de presenciar un reparto desvergonzado de los beneficios, para dejar solamente al Estado, es decir, a la colectividad, todos los riesgos de la empresa.

La oposición estaba entonces agrupada en tres sectores: 1.°, el movimiento bonapartista fuertemente arraigado en el pueblo y que los almanaques populares que aparecieron de 1840 a 1848 propagaron por todos los medios sociales, incluso por los más humildes; 2.°, el movimiento republicano, organizado en parte en la Cámara bajo la dirección de Garnier-Pagès, después bajo la dirección de Ledru-Rollin, a quien encontraremos en la revolución de 1848; su periódico era el *National,* dirigido por Marrast; el movimiento republicano poseía partidarios repartidos entre las grandes ciudades y pertenecientes, por otra parte, la mayoría de las veces, a las Logias masónicas. Este movimiento era en los pueblos casi desconocido; 3.°, por último, existía el movimiento socialista, al que también se llamaba comunista, y que no tenía para los franceses de entonces más que un sentido muy vago; su influencia era muy pequeña ya que Francia, contrariamente a Inglaterra, no vió desarrollar hasta más tarde estos métodos. Volveremos después sobre esta cuestión.

Los tres sectores de la oposición no amenazaban entonces más que ligeramente al gobierno. Los legitimistas no hallaban eco en el país; se pudo ver claramente en el momento en que, habiendo muerto Carlos X (1836), el duque de Burdeos tomó el nuevo título de conde de Chambord y regresó inmediatamente a Londres en 1844; muchos franceses fueron a recibirle, a pesar de la cólera mostrada por Luis-Felipe. Los legitimistas se encontraron en los alrededores de la ciudad, pues muchos habían regresado a su patria. Pero esta manifestación, no tuvo eco alguno en el país. Las elecciones de 1846, hechas conforme a buenos «métodos», dieron naturalmente al ministerio una buena mayoría, mayor aún que la de las elecciones de 1842. Poco

importaba al gobierno que Barryer, el orador de los legitimistas, atacase el poder; la oposición dirigida por Thiers y ayudado por Dufaure y Billault, en el centro izquierda, y por Odilon Barrot, en las izquierdas, apenas le preocupaba. La voz aislada de un Lamartine, de un Tocqueville o de un Arago, tampoco turbaba su tranquilidad.

Pero la situación económica del país no era muy brillante: las malas cosechas de trigo y las enfermedades de la patata experimentadas en 1846 en Irlanda, se hicieron sentir también en Francia; hubo en ciertos lugares del país, verdaderas revueltas campesinas, como la del Indre. El equilibrio presupuestario era también muy precario; la preocupación del bienestar público no parecía turbar grandemente a la alta burguesía dirigente de Luis-Felipe. La oposición se unió con un determinado programa mínimo: reforma parlamentaria y reforma electoral, programa que fué aceptado por todos los republicanos. Estos estaban dispuestos, por la gran campaña liberal llevada a cabo, para terminar con el mezquino dominio de la burguesía; estaban disgustados por la dureza del régimen impuesto al proletariado industrial, dureza que había comenzado e iba aumentando día por día bajo el impulso de la maquinación. Las ideas de Lamennais, que estudiaremos después, los movimientos románticos de los Michelet y de algunos otros, las ideas socialistas de los Barbès, de los Blanqui, de los Cabet, iban despertando poco a poco a las masas. Había en todo esto una fiebre de misticismo desmedida e irrazonable, confusa e imprecisa, pero que indicaba una noble generosidad; esta confusión febril había de llevar, sin embargo, la derrota de la oposición a la Cámara, donde el proyecto de la reforma censataria fué rebatido en 1847.

Derrotada en el terreno parlamentario, la oposición intentó hacer una campaña en el país, conforme a la moda inglesa de la liga librecambista que había obtenido la victoria en 1846. Richard Cobden, a su paso por París, había aportado algunos detalles sobre la técnica de este procedimiento. Las izquierdas dinásticas y los republicanos del *National* se unieron para emprender en toda Francia una serie de banquetes políticos. Comenzada la campaña de los banquetes en julio de 1847, se prosiguió en todas las ciudades del país; se verificaron unas 70 reuniones; en ellas tomaba parte toda la oposición. Y un observador perspicaz, el rey de los belgas, escribía ya al duque de Saxe-Cobourg: «Mi suegro (Luis-Felipe) será dentro de nada destronado, igual que Carlos X.»

La apertura de la sesión parlamentaria de 1848 puso fin a la cam-

paña política de los banquetes; se comprobó que la mayoría se había reducido y que el movimiento reformista había conmocionado al ministerio. Fué entonces cuando nació la idea de organizar una manifestación grandiosa contra un régimen que «se asienta en la corrupción, la concusión y la dilapidación»; se aprovechó para llevarla a término el último banquete, que había de tener lugar el 22 de febrero de 1848. La negativa del gobierno a autorizar la manifestación pública que había de acompañar a dicha reunión, desencadenó el levantamiento: fué éste la revolución de febrero de 1848. A ella consagramos un capítulo especial.

## EL NACIMIENTO DEL ROMANTICISMO.

La comprensión del movimiento de Lamennais y del estado de espíritu de los católicos franceses sería incompleto si no examináramos al mismo tiempo otro movimiento a la vez espiritual, literario, artístico e incluso religioso: el romanticismo.

Existen numerosas definiciones de este movimiento complejo que ha caracterizado tan profundamente al siglo pasado; ninguna, sin embargo, nos da una exacta idea de los diversos aspectos de la cuestión. Es un resurgimiento de la poesía, una exaltación de la imaginación y de los sentimientos, un retorno a la naturaleza, un amor al pasado, una búsqueda de las viejas tradiciones, de las antiguas leyendas. El romanticismo, en fin, fué una reacción contra el clasicismo del siglo XVIII, contra las tendencias del siglo precedente, contra la prosaica precisión, la lógica, la razón de los filósofos que solamente se interesaban por el hombre formando sociedad. El romanticismo va a glorificar la poesía, la intuición, la pasión, el individuo aislado, rebelde ante la tiranía de la sociedad. Se vuelve hacia el pasado que naturalmente idealiza, precisamente porque su conocimiento histórico es casi nulo. El romanticismo combate la dureza del ateísmo volteriano; es sensible y religioso o, al menos, lleno de religiosidad; se inclina hacia las viejas catedrales, las vidrieras místicas, los ritos misteriosos de la Iglesia; un paso más y llegaría a hacerse completamente cristiano. En el teatro cambiará la tragedia por el drama, renovará su estilo poético para convertirlo en sensible y humano.

En el plan político, el romanticismo corresponde a un profundo cambio en las ideas; a la teórica verbal y racional de la Revolución

y de la *Encyclopédie,* que había creado al hombre teórico, dotado de un Derecho inhumano, el romanticismo opone las costumbres, la diversidad de sentimientos, la tradición de los pueblos. Las guerras de Napoleón parecían haber despertado, en las naciones, un profundo deseo de volver a su lengua y a sus costumbres para afirmar su personalidad; la alianza entre una política contrarrevolucionaria y el romanticismo era un hecho latente en 1830. Pero, por una curiosa evolución, esta actitud que debería normalmente unir a los románticos con los movimientos conservadores de la Europa que simbolizaba la Santa Alianza, los rechazaba por el contrario violentamente. La revolución romántica encontró eco en la revolución política; Víctor Hugo escribe, en 1830: «El romanticismo, es el liberalismo en la literatura.» Ya sabemos que el liberalismo político era entonces el nombre de la oposición a los principios conservadores políticos de la época. El romanticismo fué, pues, una amenaza para las instituciones sociales, y bastará para convencerse de ello, recordar al gran romántico inglés, lord Byron.

No podemos detenernos nosotros a estudiar la evolución del romanticismo en Europa, que traspasaría los límites de este trabajo; se sabe que Alemania fué el primer país en el cual aparecieron estas tendencias; el patriotismo anti-napoleónico de 1813, lleva consigo los nombres de Novalis, Kleist, Hoffmann, Brentano, Werner. La sensibilidad germánica se entusiasmó con las poesías populares, con el lirismo puro, con la historia nacional que cantará el judío Henri Heine de Düsseldorf, con el misticismo de Nicolaï. De Inglaterra surgirá un Walter Scott que acertará a cantar las antiguas leyendas tradicionales; Byron, el admirador de Pope, forjará una nueva poesía, ensalzará la pasión, la libertad política, el final del despotismo; después marchará a Grecia y morirá en Missolonghi en 1826. Shelley exaltará la pasión; Keats y Thomas de Quincey predicarán una amoralidad mórbida y será preciso esperar a Tennyson para hallar un romanticismo juicioso e idílico, más a tono con el puritanismo inglés.

En Francia las corrientes románticas alemanas e inglesas influenciaron los medios literarios; *L'Allemagne,* de Mme. de Staël; las *Littératures du midi de l'Europe* de Sismondi (1817), las obras de Schlegel (1814), el *Faust* de Goethe, se introdujeron en Francia en forma de traducciones. Es curioso observar que el romanticismo francés no ha conocido a los auténticos románticos alemanes, los Tieck, Brentano, Navolis, Arnim; son las traducciones, los viajes de Quinet

o de Michelet los que van a dar a conocer esta literatura y estos pensamientos en Francia. Las obras inglesas contrastarán con la frialdad de las composiciones clásicas del siglo XVIII de los Delille y de los Campistron. Entonces aparecerán las *Méditations* de Lamartine (1820) y la juventud se entusiasmará. En los medios oficiales empezó a cundir cierta agitación ; la Academia francesa protestó contra estas «locuras» y esta «enfermedad parecida a la epilepsia y al somnambulismo». Los nuevos románticos se agrupaban en torno a Charles Nodier en la biblioteca del Arsenal y en las oficinas de la *Musa française* que publicaba sus escritos (1824). Los nuevos nombres de Víctor Hugo, Vigny, Stendhal y Alejandro Dumas, empezaban a divulgarse entre el público.

Pero la literatura, sobre todo en Francia, no está nunca exenta de política. Estos «jóvenes» poseen audacia suficiente para cantar el patriotismo y alabar las hazañas de Napoleón ; también es cierto que son liberales y que Stendhal expresa su admiración por las ideas del siglo XVIII y por los enciclopedistas. Chateaubriand, uno de los maestros del romanticismo, se coloca como temible adversario contra los ultras y contra Villèle en particular. Este nuevo estado de espíritu, a la vez liberal y romántico, actuará conforme vaya desarrollándose el curso de la vida política ; las nuevas tendencias liberales van a ser perfumadas por este lirismo romántico y se volverán sentimentales, entusiastas y patrióticas ; se va uno habituando a verlo todo bajo distinto punto de vista ; vuelven a ponerse sobre el tapete cuestiones de literatura, poesía, teatro, valores artísticos y política. La impetuosa corriente de entusiasmo que desencadena la joven escuela en Francia, es inmensa : Alejandro Dumas, Víctor Hugo, Lamartine, Musset, Alfredo de Vigny, Teófilo Gautier cantan el reinado de las barricadas, la belleza de la revolución de 1830...

La decadencia parece presentarse alrededor de 1840 ; el carácter burlón, escéptico y racional de los franceses, se aviene mal ante los excesos de ciertos románticos y de su imaginación trastornada ; sonríe ante tantas muertes, tantas lágrimas, tantos patíbulos, tantos suicidios, tantas tormentas y tantas tempestades. El fracaso de los *Burgraves*, de Víctor Hugo (1843), suena como primer toque de agonía del romanticismo francés, y Sainte-Beuve, no obstante ser un antiguo romántico, aplica su arte crítico en descubrir los defectos de la escuela. Pero si los excesos del romanticismo desaparecieron, este retorno a lo natural encaminó a los espíritus hacia un esfuerzo pa-

ciente en la descripción de la vida y de los hombres; se empezaron a abrir los caminos para el realismo a través de los escritores extranjeros (Dickens, Tourguenev); Balzac y Flaubert van a ilustrar magníficamente esta nueva tendencia que supo conservar del romanticismo su sensibilidad, su emotividad, su amor a la naturalidad, a la exactitud, pero desprovista de la imaginación mórbida y de la desesperación de los primeros románticos.

Aun ahora, las letras van a influenciar grandemente en la política; a fuerza de observar la vida, el poeta empezará a conocer sus miserias, sus desigualdades, sus sufrimientos. Se había vivido hasta entonces en un mundo artificial, donde todo se componía de reyes, princesas, grandes y poderosos de la tierra; y he aquí que hacen su aparición en escena los obreros, los miserables, planteando el problema de la cuestión social. Se rechaza el arte por el arte, se hace eco a las nuevas reivindicaciones; la sensibilidad romántica francesa se conduele de los desgraciados, del pueblo, de la clase obrera explotada por la burguesía, por los poderosos. Empezamos a oír los ecos de 1848, esta «primavera de los pueblos» que la literatura romántica y realista ha ido sembrando por toda Europa.

LA CONDICIÓN OBRERA.

Otro aspecto de la época es la nueva situación de la clase obrera. Francia ha sido el país donde la burguesía alcanzó, bajo el reinado de Luis-Felipe, su mayor pujanza; Guizot exaltó a menudo «el trabajo y el buen sentido de la clase media», y Bastiat expuso «la armonía establecida por la naturaleza entre los intereses divergentes de los individuos». Pero estas alabanzas y estos discursos no dejaban adivinar la realidad; esta burguesía no era cristiana, sino interesada, egoísta y cruel. Toussenel, a propósito de la cuestión de los ferrocarriles, ya denunciaba esta feudalidad financiera. Conviene recordar aquí la frase de Alexis de Tocqueville, que se inquietaba del abismo que poco a poco iba separando a los obreros de las fábricas de los nuevos grandes patronos: «La aristocracia manufacturera que vemos crecer ante nuestros ojos, es una de las más crueles que hayamos visto sobre la tierra».

Los doctrinarios optimistas negaban estas penalidades, pero Inglaterra, desde comienzos del siglo, venía sufriendo las grandes ca-

lamidades de la miseria obrera; Francia había de seguirla poco después. La pequeña industria de artesanía había ocupado hasta entonces la producción francesa; pero al desarrollarse la industria del tejido en los centros de Lyon y del Norte, se originó en seguida la existencia de un proletariado mísero, sometido al libre albedrío de un patronato con frecuencia despiadado e ignorante de los problemas sociales. La crisis industrial era profunda y grave. Lamennais escribía a la condesa de Senft el 22 de enero de 1830: «Cuando se llega a pensar en ciertas existencias, preséntanse al espíritu ideas extrañas y no se comprende que la sociedad subsista. De cien personas, hay ochenta y cuatro que no dejan al morir con qué pagar su entierro.» Las *Memorias* de la época nos dan indicaciones elocuentes: los obreros de Ruán trabajan de catorce a dieciséis horas diarias por un jornal medio de dos francos; en las fábricas se encuentran normalmente niños de ocho a doce años. En Lyón, los «canutos» (obreros tejedores de seda) trabajaban dieciséis horas por veinte céntimos, en cuevas húmedas, mal alumbradas y peor ventiladas. El libro de A. Sala, *Les ouvriers lyonnais en 1834* (París, 1834), constituye un testimonio impresionante, y el 13 de marzo de aquel año hablaba Lamartine en la Cámara del «horrible volcán sobre que se asienta la industria», repitiendo el 3 de febrero de 1835: «En vano lo disimulamos, en vano lo apartamos de nuestros pensamientos: la cuestión de los proletarios es la que producirá en la sociedad actual la explosión más tremenda».

La gran industria francesa, sobre todo la textil y la metalúrgica, contaban ya hacia 1835 un tercio de la cifra total de sus obreros. Pues bien: la prosperidad de los años 1840 a 1846 provocó un exceso de producción; la demanda se detuvo bruscamente en 1847, debido en gran parte a las estrecheces económicas de las industrias, a la crisis agrícola y a la competencia internacional. Las hilaturas y las industrias mineras y metalúrgicas vieron disminuir de manera catastrófica el consumo de sus productos (1); al interrumpirse la construcción de ferrocarriles quedaron parados 750.000 obreros. Se había entablado ya la lucha entre el artesanado del campo y de las ciudades pequeñas y la gran industria; también los artesanos reclamaban la *libertad de*

(1) El consumo de algodón bajó de 65 a 45 millones de kilogramos; el de hulla disminuyó durante el año 1847 en una quinta parte; la producción de mineral, en dos años, la mitad; las minas de hierro despidieron a 5.000 obreros de 15.000, y las de hulla, una quinta parte de sus efectivos.

*trabajo,* la libertad de la máquina artesanal, ignorando las férreas leyes económicas que aherrojaban al mundo. Cuando la revolución de 1848 completó el paro de las industrias, los obreros de algunas regiones (Champagne, Besançon) se arrojaron sobre las máquinas y las destruyeron; tal sucedió en Reims, en Romilly, en Armentières, en Ruán, en Lillebonne (1).

La Revolución de 1789 había suprimido el antiguo sistema de corporaciones y de oficios; las ideas de la libertad comercial e industrial habían permitido, indudablemente, el desarrollo de la libre empresa, y los fisiócratas habían proclamado el famoso *laisser-faire, laisser-passer,* que era el resumen y la ley de aquélla. Esto era abrir la puerta al régimen de libertad individual en materia económica; significaba la ruina de las antiguas corporaciones de artesanos, el éxodo hacia las fábricas de las ciudades, la aparición de la miseria industrial (2).

La ley Chapelier había prohibido todas las asociaciones y sindicatos de obreros, y la burguesía, entonces omnipotente, rechazó toda posibilidad de intervención del Estado en los asuntos económicos. Esta libertad sin freno, tanto en la producción como en la distribución, produjo, como era de esperar, una temible crisis económica.

Las condiciones de vida de esta nueva capa social obrera, como ya hemos dicho, era miserable, sin ninguna ley que la protegiese; en 1842, se calcula que la población «manufacturera» estaba compuesta por unos 9 millones y medio de individuos; el precio medio de los salarios, teniendo en cuenta mujeres y niños empleados en la industria, era de un franco cincuenta por quince horas de trabajo por término medio. El barón de Morogues, en su obra *De la misère des ouvriers* (1833), cifraba en 7 millones y medio el número de franceses que no disponían más que de 91 francos para gastar cada año, o sea 0,25 diarios. Guépin, que realizó una investigación en Nantes, publicada en 1835 bajo el título de *Nantes au XIX*e *siècle,* indica que entre los tejedores «los obreros de Nantes no consiguen sacar adelante ni la cuarta parte de sus hijos», y que la mortalidad infantil sobrepasaba anualmente los dos tercios de los nacimientos. Los trabajos de Buret y de Villermé nos muestran que «las probabilidades de vida» para los hijos de los patronos manufactureros era de veintiocho años, y las de los niños de sus obreros era de diecisiete a diecinueve meses.

(1) POUTHAS, *Démocratie et Capitalisme, 1848-1860,* París, 1948, pág. 28.

(2) QUENTIN-BAUCHART, *La crise sociale de 1948. Les origines de la Révolution de février,* París, 1920, págs. 4-5.

Si se añade a esto que la crisis agrícola ya indicada aumentó la miseria en los centros urbanos, puede uno darse idea del malestar general de la masa proletaria en Francia; el precio del pan se duplicó (de 0,30 a 0,65 el kilo y hasta 0,90 en algunos lugares). Cuando, en 1847, los coches de los príncipes se dirigían a una fiesta nocturna ofrecida por el duque de Montpensier en los bosques de Vincennes, la multitud llenó con sus insultos el cortejo real.

Esta situación explica también el triunfo de las ideas nuevas lanzadas por ciertos teóricos; Saint-Simon y Fourier no eran teóricos económicos, sino más bien pensadores que trataban de hallar una nueva doctrina social para un mundo trastornado por la revolución. Ya, en 1803, Saint-Simon había señalado, en su libro *Lettres d'un habitant de Genève,* el peligro para los propietarios, de una revolución que surgirá de los no-propietarios, y la necesidad para los industriales de asumir la dirección de la sociedad organizándola, pacificándola y enriqueciéndola. Sus discípulos, Bazard y Enfantin, predicaban el principio de asociación y no el antagonismo entre patronos y obreros; el régimen que ellos aconsejaban era el de un comunismo sujeto a jerarquía donde cada uno percibiese el salario que le correspondiera como justa retribución: «A cada cual según su capacidad; a cada capacidad según sus obras.» Charles Fourier, empleado en Lyon y después en París, predicaba la constitución de asociaciones libres, de «falanges» de trabajo, en las cuales cada uno pudiese elegir aquel trabajo que más le agradase. Pero Fourier vivía en pleno romanticismo y su socialismo era nebuloso e irreal. Será preciso esperar a Sismondi y sus *Nouveaux principes d'économie politique,* en 1819, para entrever los futuros peligros de esta maquinación; el ginebrino ponía en guardia a Europa contra este azote que estaba haciendo estragos en Inglaterra y que llegaría a extenderse por todo el continente.

La revolución de 1830 puso a la orden del día los escritos de los teóricos antes señalados; el romanticismo se apodera de ellos y los de Saint-Simon se hicieron muy pronto célebres. Se instaló un «convento» socialista en Ménilmontant, bajo la dirección del «Padre» Enfantin; este grupo fué disuelto al ser condenado Enfantin a un año de prisión. Pero el problema ya estaba planteado; la burguesía de Luis-Felipe no podía considerar la condición de los obreros más que como un obstáculo a su enriquecimiento y su egoísmo rechabaza ver su miseria. La agitación obrera se fué desarrollando en los centros in-

dustriales, sobre todo en Lyon, donde los obreros querían imponer su salario a los patronos: el motín se hizo por algunos momentos dueño de la ciudad, pero, careciendo de organización, los obreros se dejaron desarmar. Entonces fué cuando el partido republicano aprendió de los radicales ingleses las técnicas de la emancipación obrera; los gérmenes de 1796 comenzaron a dar sus frutos. Es verdad que la ley vigorosa de 1834 contra las asociaciones, el aplastamiento de los motines de Lyon y después de París, detuvieron temporalmente las tentativas de revueltas obreras. Las sociedades secretas, la de las «Familles», la de las «Saisons», bajo la dirección de Barbès y de Blanqui, reunían en la sombra a los teóricos republicanos y socialistas que saldrían de nuevo a la luz en 1848.

En este trabajo secreto y silencioso, el romanticismo socialista y desordenado de los primeros teóricos desaparecía; se releían sus escritos pero manteniéndose en la realidad; Considérant, Louis Blanc, Cabet, planteaban el principio del «derecho al trabajo», haciendo la descripción de los males del proletariado causados por la lucha de la libre concurrencia y proponiendo la solución de los «talleres sociales» que volvían a verse en 1848, talleres subvencionados por el Estado, en los que se daría un salario igual a todos los trabajadores, a fin de reconquistar y de absorber la industria privada, fórmula principal de las futuras nacionalizaciones socialistas. Proudhon penetró a su vez en la batalla social después de haber sufrido la influencia de Hegel; de él vino la fórmula que se hizo famosa durante mucho tiempo: «La propiedad es un robo.» Sin embargo todo este movimiento, estos ensayos, estas fórmulas, serán muy pronto eclipsados por dos recién venidos, salidos de la burguesía, Engels y Marx; refugiado de Alemania, Karl Marx había colaborado en París con Arnold Ruge en la fundación de los *Annales franco-allemandes* y había conocido a Proudhon y a otros socialistas franceses; expulsado de Francia, se instaló en Bruselas, en donde Engels se le reunió. El congreso de los socialistas refugiados en Londres les solicitó una exposición de principios: fué ésta el famoso *Manifeste communiste* que se publicó en 1848 y que se convirtió más tarde en el catecismo de los socialistas y de los sindicalistas del mundo entero.

LAMMENAIS Y SUS DISCÍPULOS.

Las páginas precedentes, aunque no tratan de la cuestión religiosa

bajo Luis-Felipe son indispensables para comprender la atmósfera en la cual la Iglesia de Francia debía vivir desde 1830 a 1848. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos provocaron reacciones, interrogatorios, negativas, nuevos puntos de vista con respecto al porvenir, proyectos. Acabamos de ver en los medios sociales la acción de los grandes propagandistas socialistas; en la Iglesia, en los medios sociales la acción de los grandes propagandistas socialistas; en la Iglesia, en los medios católicos franceses, se destaca inmediatamente una figura que domina completamente este período, la del abate de Lamennais. El va a ser teórico, fundador de una agrupación, inspirador de ideas, escritor renombrado; su influencia va a ser profunda, lejana (se ejercerá siempre en Francia sobre los republicanos populares o demócratas cristianos); fundará el liberalismo católico (término mejor empleado que el de «catolicismo liberal») y de él nacerá un partido católico que va a jugar un importante papel en la política francesa (1). Entre él y los católicos de Francia, vendrá muy pronto a representarnos un drama, después del cual quedará solo, entristecido, alejado de la Iglesia, en una caída que escandalizará a muchas gentes. Figura extraña, atormentada, borrascosa, a la que es preciso conocer bien para poder comprender este período turbio de la historia del catolicismo francés. Este hombre, olvidado durante mucho tiempo, ha despertado incontestablemente el catolicismo francés adormecido y ha corrido el riesgo de arrastrarle consigo en su caída. Discutido por unos, alabado por otros, su obra es todavía una piedra candente en los medios católicos franceses: procuraremos nosotros decir, como Tácito: *sine ira et studio, quorum causas procul habeo.*

H. Félicité de La Mennais (después democratizará su nombre firmando Lamennais) nació en Saint-Malo, en Bretaña, el 19 de junio de 1782. Era hijo de un armador; las desgracias por que atravesó su familia dieron lugar a que su educación fuese confiada a los cuidados extravagantes de un anciano tío volteriano, poseedor de una inmensa biblioteca en donde todo el siglo XVIII tenía su representación,

(1) Pocos saben que el actual M. R. P. (Mouvement Républicain Populaire) francés, que se dice católico, reivindica a Lamennais como precursor y maestro (discurso de Maurice Guérin en el Congreso fundacional del partido, el 26 de noviembre de 1944). Las obras actuales de los católicos «de izquierdas» sobre la historia de la Iglesia de Francia (Guillemin, Dansette) son una apología vibrante del pensamiento de Lamennais.

desde lo mejor hasta lo peor; el joven Hugue Félicité devoró toda la biblioteca sin discernimiento y sin maestro. El resultado hubiese podido ser deplorable si Félicité no hubiese tenido junto a sí un hermano, Jean-Marie de Lamennais («l'Abbé Jean» de los familiares del futuro Félicité) que era un alma recta y una noble figura sacerdotal. Jean-Marie había sido ordenado sacerdote bajo el Consulado y había comenzado un brillante apostolado rural.

Bajo la influencia de su hermano sacerdote, Félicité, se decidió a recibir el bautismo a los veintidós años; después, el abate Jean-Marie le sacó del colegio donde enseñaba matemáticas y le hizo trabajar a su lado en una importante obra teológica que estaba escribiendo y que fué, desde luego, bastante conocida durante el Imperio. Al comenzar los «cien días», Félicité emigró a Inglaterra, donde se encontró nuevamente con un viejo sacerdote edificante alrededor del cual se agrupaban desde hacía veinte años los sacerdotes jóvenes procedentes de Francia. Este ambiente místico y, naturalmente, un poco exaltado, incitó al joven Lamennais a hacerse sacerdote; regresó a Francia, e influído asimismo por su hermano, el abate Jean-Marie, se hizo ordenar sacerdote, a los treinta y cuatro años, sin pasar por el seminario. Esta insuficiente formación teológica ha jugado un importante papel en su vida; su rápida ascensión se explica por el hecho de que la escasez de vocaciones obligaba a un reclutamiento rápido; había un exceso de consideraciones para los candidatos provistos de títulos literarios o universitarios: en dos o tres años se estimaba que la preparación era suficiente. Es lo que sucedió a La Mennais: su colaboración en una obra teológica fué suficiente entonces para demostrar su formación doctrinal.

Es necesario pensar que el joven se daba cuenta de que su carácter no se asociaba quizás, con la vocación eclesiástica; este carácter fué admirablemente descrito por M. Caro del siguiente modo (1): «El señor de Lamennais se adentraba en la vida con un fondo de impresiones sombrías, de amargura, con una disposición para sentir más dolorosa y profundamente que los demás las heridas de la mediocridad resentida o de la frivolidad humana, las injusticias de la suerte, a las cuales los hombres verdaderamente fuertes no oponen más que un desprecio altivo y una orgullosa resignación. A estas disposicio-

(1) CARO: *M. de Lamennais d'après sa correspondance* (citado por Mons. RICARD: *L'Ecole Mennaisienne, Lamennais,* París, 1883, pág. 47).

nes innatas hay que añadir una imaginación de viveza y amplitud poco comunes, que duplicaba para él la intensidad de las sensaciones y agrandaba desmesuradamente todas las perspectivas.»

«Este gran espíritu inmoderado», como le llama Sainte-Beuve, parece haber sido ordenado de sacerdote a los treinta y cuatro años, sin vocación. Fué un alma que no encontró su camino, ya fuese por haber seguido el que no le convenía, ya porque, encontrándose en él que le correspondía, perdiera la línea recta y el espíritu de su estado. «Soy y no puedo menos de ser extraordinariamente desgraciado», escribía a su hermano el 25 de julio de 1816, al día siguiente de su ordenación, y añadía esta frase singular y reveladora: «Todo lo que puedo hacer en adelante es arreglármelas como pueda, y, si es posible, adormecerme al pie del poste al que se me ha encadenado.» Alma atormentada, sensibilidad enfermiza, poderosa inteligencia; estas dotes contradictorias debían conducir a Lamennais por caminos diversos (1).

Lamennais poseía una inteligencia muy despierta y penetrante; miró a su alrededor, formó su juicio respecto al papel desempeñado por el gobierno de la Restauración y, hacia 1825, publicó *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*; es un himno magnífico—¡y extraordinariamente revolucionario en Francia!—hacia el Papado. «Sin Papa no puede existir la Iglesia; sin Iglesia, no puede existir cristianismo; sin cristianismo, no puede haber religión ni sociedad, hasta el extremo de que la vida de las naciones europeas tiene su fuente, su único manantial en el poder pontifical», había escrito ya en 1814. Vuelve a ratificarse en su idea, asegurando que el Estado francés es ateo, que tolera los falsos cultos que subvenciona la religión «de la misma forma que lo hace con las Bellas Artes, los teatros, o la cría de caballos», y que él, Lamennais, no acepta ni esta tibieza compartida con el mal, ni este Galicanismo que avasalla a los hombres de Dios. Se adivina la acogida que prestaría el gobierno de los ultras a tales afirmaciones: Lamennais fué condenado a 50 francos de multa.

Entre Carlos X y Lamennais, la ruptura estaba muy próxima;

(1) De Guérin, en sus *Lettres* (pág. 321), nos lo describe físicamene así: «Este gran hombre es pequeño, flaco, pálido, de ojos grises, cabeza oblonga, nariz gruesa y larga, frente surcada por hondas arrugas, que descienden por entre las cejas hasta el nacimiento de la nariz; vestido todo él de grueso paño gris desde los pies a la cabeza...»

los decretos de 1828, que ya conocemos, contribuyeron a precipitarla; en 1829, Lamennais da a conocer una nueva obra: *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*, que va a ser la partida de nacimiento del liberalismo católico. En ella censura a la vez el liberalismo incrédulo, doctrina de anarquía, y el Galicanismo, doctrina de servidumbre; en ella invita al clero a alejarse de los reyes, a apretar sus lazos de unión con Roma, a organizarse valiéndose de los derechos concedidos por mediación de la Carta, y a instruirse con objeto de saber hablar al pueblo. El ideal teocrático de Lamennais permanece, pero su instrumento político ha cambiado; en su obra primera aun decía: «el Papa y el Rey»; ahora dice: «el Papa y el pueblo». El libro originó un gran escándalo; Mrg. de Quélen, arzobispo de París, trató a su autor de «faccioso» y declaró que sus doctrinas eran «subversivas del orden que Jesucristo ha establecido sobre la tierra»; intentó obtener de la Santa Sede la condena de Lamennais, pero León XII se negó a ello e incluso pensó, por el contrario, en elevar a Lamennais al cardenalato. La Revolución de 1830 se encargó de dar la razón al profético escritor.

Pero durante este tiempo, Lamennais había publicado, en cuatro volúmenes, una obra que también hizo mucho ruido en los medios católicos: *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (4 vol., 1817-1823). De 1820 a 1830, un crecido número de jóvenes sacerdotes había adoptado con entusiasmo las ideas filosóficas de Lamennais. Su tesis del «sentido común» o testimonio universal de los hombres podía resumirse así: cada razón individual puede equivocarse, pues los sentidos, la evidencia, el sentimiento íntimo están sujetos a ilusiones, pero la razón universal ofrece tales probabilidades que es prácticamente infalible, y sin ella no se llegará jamás a estar seguro de nada. Solamente debemos considerar como verdadero lo que es reconocido como tal por unanimidad o, al menos, por la mayoría de los hombres; todo aquello que no posee en sí el «sentido común», el consentimiento general, no debe imponerse al espíritu. La religión, verdad fundamental, puede de esta forma probarse por la creencia del género humano, creencia que se remonta a tiempos muy lejanos en la historia, al menos en cuanto a lo esencial. Esta antigua doctrina, primitiva, había permanecido intacta en el corazón de los gentiles; si ellos hacían dioses de sus pasiones, no por eso dejaban de creer en el verdadero Dios, y los principales dogmas nos los encontramos en sus cultos. Lamennais admite así un cristianismo primiti-

vo, que no difiere por su naturaleza del cristianismo completo, expresión definitiva de las creencias que la humanidad ha recibido de Dios. Ahora bien, el catolicismo se manifiesta por voz de su jefe, el Papa; este último es, pues, la voz auténtica del género humano, la que conserva y transmite, con la tradición propiamente cristiana, las tradiciones idénticas de todos los pueblos; «jamás hubo más que una religión en el mundo, religión universal en el sentido más riguroso y amplio» (II, p. 171, de la edición Garnier).

Tal punto de vista con respecto al espíritu era peligroso; si el clero joven acogía con regocijo semejante filosofía que permitía combatir con sólida base a los escépticos y convencer a los incrédulos, otros se daban cuenta del peligro que suponía una doctrina que terminaría por derrumbar todos nuestros conocimientos y por confundir en una sola todas las religiones. Resultaba peligroso asentar las prerrogativas de la Iglesia católica sobre su conformidad—considerada necesaria—hacia las creencias inciertas del género humano. Mgr. Clausel de Montals, obispo de Chartres en un *mandamiento* citado por Ernesto Sevrin (*Dom Guéranger et La Mennais,* París, 1933) opinaba que el testimonio universal de los hombres, considerado como infalible, se volvía en contra de la autoridad de la Santa Sede. Sevrin opina que Lamennais no tendrá, en consecuencia, más que trasladar su sistema de plan religioso al plan político, sustituyendo al Papa por el pueblo, y la infalibilidad por el sufragio universal. Pero su obra apoyaba la doctrina de la autoridad plenaria del Papa, o *ultramontanismo,* en oposición al Galicanismo que ya conocemos. Lamennais demostraba que, sin Papa, no hay Iglesia; también demostraba que, en las naciones cristianas, la sociedad no podía subsistir sin religión y que era preciso que el Papa volviese a recuperar su antigua influencia, la de árbitro soberano entre el rey y el pueblo. La doctrina del «sentido común» fué condenada en 1834, al mismo tiempo que las *Paroles d'un Croyant,* por la encíclica *Singulari nos* (25 de junio de 1834).

Lamennais vivía en la soledad de La Chênaie, lugar que llegó a ser un verdadero centro espiritual para la generación de 1830. La vida en este lugar transcurría formando agrupación, con horario para el trabajo, los estudios, las charlas y el recreo. Lacordaire, Maurice de Guérin, Gerbet, Salinis, Guéranger, Gousset, Montalembert, Rohrbacher, que lo han conocido, han conservado un recuerdo inolvidable de los días pasados en La Chênaie; futuros prelados y oradores

habitaron esta casa—de la que tantas veces hicieron mención en sus descripciones—, de techo puntiagudo, próxima a Dinan, en Combourg, y rodeada de un espeso bosque de abetos. Es evidente que las ideas de este «hombrecillo de cara pálida y angulosa, prolongada por una larga nariz, de pómulos salientes y frente surcada de arrugas, cuyos ojos grises ardían en una llama atormentada» eran revolucionarias: regeneración de la Iglesia de Francia y de la sociedad por el Papa, un Papa libre de toda traba episcopal, poseedor de un poder soberano dentro y fuera de la Iglesia, renovación del Galicanismo, infalibilidad doctrinal pontifical. Lamennais demuestra su cólera contra el episcopado francés: Mgr. Frayssinous era un obispo cismático; el cuerpo episcopal estaba formado por «lacayos tonsurados», por «gentes que no quieren funcionar». La revolución de 1830 dió vida a la profecía de Lamennais; fué por entonces cuando nació el *Avenir.*

LA TENTATIVA DE «L'AVENIR».

Algunas semanas después de los acontecimientos de 1830, un admirador de Lamennais, Harel du Tancrel, en unión de Gerbet, fundó un periódico cotidiano destinado a difundir las nuevas doctrinas del liberalismo católico; este periódico se titulaba *L'Avenir,* y en octubre de 1830 apareció el primer número, que llevaba como epígrafe las palabras: «Dios y libertad». El periódico tuvo un año de vida y fué el órgano de difusión de las ideas de Lamennais y de sus discípulos.

Con Lammennais estaba Lacordaire; antiguo discípulo de J. J. Rousseau, se había después convertido y ordenado sacerdote, y era en la actualidad limosnero de un colegio de niños en cuyo ambiente se ahogaba espiritualmente; pensaba marchar a los Estados Unidos, pero la noticia de la fundación del periódico «le produjo una especie de embriaguez» que le obligó a permanecer junto a Lamennais. Otro romántico al que debemos citar es Montalembert. De descendencia anglofrancesa, era de noble y rica familia y había viajado mucho. Cuando leyó el primer número del *Avenir,* escribió a Lamennais: «Todo cuanto sé, todo cuanto soy, lo pongo a vuestros pies». Este aristócrata frío, un poco altanero, a menudo colérico, sueña con un patriarcado que haga revivir el ideal cristiano medieval con todas sus libertades corporativas, aristocráticas y religiosas; nos encontramos ahora, evidentemente, en pleno romanticismo de 1830.

En el *Avenir,* Lamennais expone las ideas generales, Montalembert trata de la política exterior, Lacordaire estudia las cuestiones relativas a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, De Coux escribe sobre temas sociales y políticos interiores. La doctrina de todos ellos es la del liberalismo católico ; y aquí es conveniente que nos detengamos un poco.

De momento, se impone una distinción : el liberalismo católico del *Avenir* no ha querido nunca ser, ni ha llegado a ser jamás el liberalismo dogmático que tiene por principio fundamental la soberanía absoluta de la razón individual. Es y no quiere ser más que político y social. Es una tendencia que persigue la táctica y la teoría encaminadas al progreso exterior de la Iglesia, al mantenimiento de su acción sobre las necesidades y sobre las almas en una aceptación mutua, tan completa como lo permite la ortodoxia, principios conocidos bajo el nombre de «libertades modernas» y nacidos de la Revolución de 1789. Este liberalismo puede resumirse en tres fórmulas, según el excelente y sabio artículo de C. Constantin, que trata de esta cuestión en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* (tomo IX, 1926) : 1. *Dios y libertad* (que era la divisa de *L'Avenir*) ; se opone a todo sistema de gobierno que subordine la Iglesia al Estado, aunque asegure al Estado cierta autoridad religiosa ; es una oposición al Galicanismo parlamentario que ya hemos expuesto más arriba.—2. *La Iglesia libre dentro del Estado libre,* que era la fórmula favorita de Montalembert así como de Cavour, fórmula indefinida, peligrosa y de una «falsa claridad».—3. *La Iglesia en el derecho común,* es decir, la que, sin poseer en adelante situación aparte, en virtud de un derecho propio, disfruta en cambio de los derechos inherentes a su existencia, como cualesquiera otra asociación.

Al traducir esto en idioma moderno, nos encontramos que ello significa la libertad religiosa con su corolario : separación de la Iglesia y del Estado ; el *Avenir* pide la libertad bajo todas sus formas : libertad de enseñanza, libertad de Prensa, libertad de asociación, libertad de sufragio, es decir, sufragio universal ; libertad regional, o sea, descentralización del Estado (1).

(1) Sin intentar aquí hacer un detenido estudio del liberalismo católico, debemos, no obstante, decir con el R. P. Liberatore y el cardenal Billot que se pueden distinguir tres formas de liberalismo : *liberalismo absoluto,* que concibe el Estado como la potencia más elevada, a la cual es dado a la humanidad poder ascender en su progreso social ; nada es igual a él, nada existe por en-

El grupo de Lamennais, si es cierto que defendía la posición de Roma—se los llamaba los «ultramontanos»—, en realidad, se entregaba por completo a la cuestión social y se aproximaba a un nuevo partido que acababa de fundarse en Francia: el partido liberal. Este, bajo la dirección de Benjamin Constant y de Corcelles, enseñaba la

---

cima de él y todo se le somete; es la potencia universal y suprema, a la cual nada puede resistírsele. Esta teoría es la que rige las Constituciones actuales de Europa, emanadas de la Declaración de los Derechos del hombre; la Iglesia pierde con ella, naturalmente, toda preeminencia respecto al Estado. A continuación está el *liberalismo moderado,* que separa lo civil de lo religioso, el filósofo del cristiano, el hombre público del hombre privado; son dos vecinos que siguen cada cual su camino y están movidos por motores separados y distintos. Claro está que los liberales moderados, como los liberales absolutos, admiten la subordinación de la Iglesia al Estado siempre que lo exija un motivo político. El *liberalismo católico,* por último, rechaza evidentemente el dominio del Estado sobre la Iglesia; teóricamente, no admite la independencia del Estado con respecto a la Iglesia, pero *de hecho* la admite prácticamente no como una verdad de derecho, sino como inmejorable condición de existencia y de vida. La Iglesia, dicen los liberales católicos, perece por los apoyos ilegítimos que se ha procurado; el remedio, pues, está en la libertad. Reconocemos aquí la tesis de Lamennais y de sus discípulos, incluso los más modernos. El cardenal Billot y su historiógrafo, el R. P. Le Floch, responden a esto que: I. Si principios *a priori* enuncian un orden instituído y establecido por Dios, ¿cómo podrá ser más útil para la Iglesia el descuidar este orden? 2. Los inconvenientes señalados demuestran que la perversidad del hombre corrompe a menudo las instituciones divinas, lo cual no es razón para que éstas deban ser repudiadas. 3. El argumento histórico considera suficiente enumerar los males del régimen de unión, sin hacer mención de los bienes inmensos que ha obtenido la Iglesia de la protección de los príncipes. 4. El mismo argumento histórico nada dice de los males numerosos y graves que arrastran consigo un régimen de separación. 5. El liberalismo católico es incoherente cuando propone como remedio la libertad, la cual conduce a la irreligión, predispone al mal y es causa de todo mal. El R. P. Le Floch dice en un estudio realizado sobre el cardenal Billot: «Respecto a la cuestión entre los liberales y nosotros, y dada la malicia del siglo actual, no sabemos si es preciso soportar con paciencia lo que no depende de nosotros, trabajando al mismo tiempo y obrando todo el bien que aun sea posible para evitar mayores males; pero la cuestión estriba precisamente en si es conveniente admitir esta condición social, a la que nos conduce el liberalismo, ensalzando los principios que son el fundamento de este orden de cosas, promoviéndolos por la palabra, por la doctrina, por las obras, como lo hacen los católicos llamados liberales». El liberalismo es, pues, la adaptación al siglo, y como este siglo es democrático, es evidentemente la adaptación a esta democracia, dueña del mundo moderno; es singular observar que los liberales católicos modernos rehusan considerar cualquiera otra adaptación posible. En efecto, el liberalismo confunde la verdadera y la falsa «libertad»; canoniza esta palabra

eficacia bienhechora de la libertad civil y política. El grupo de Lamennais podía chocar contra el escollo del liberalismo económico y sus peligrosos postulados, y esto fué lo que sucedió muy pronto. Pero es preciso situar bien la evolución histórica de este grupo e insistir sobre el sentido auténtico y avisado de las realidades sociales entre estos jóvenes. El año 1823, en el periódico *Le Drapeau Blanc*, escribía Lamennais: «La política moderna no ve en el pobre más que un instrumento de trabajo, del que es preciso sacar el mayor provecho posible en un plazo determinado; mide su utilidad por lo que produce, del mismo modo que mide la utilidad del rico por lo que consume... Hay ilotas de la industria a quienes se obliga, por un mendrugo de pan, a encerrarse en los talleres; gentes que viven y mueren sin haber quizá oído hablar de Dios una sola vez... Ya sé que se puede contestar: por lo menos son libres. Hace falta tener ideas muy extrañas sobre la libertad y atribuir mucho valor a esta libertad fantástica para juzgarla capaz de compensar la pérdida de todo lo que constituye la dignidad y la dicha del hombre» (1).

Libertad es palabra peligrosa; se empleó en Francia, por aquella época, en dos sentidos diferentes, y esta confusión engendró graves errores. Muchos reclamaban la libertad de la Iglesia; se trataba de la reivindicación habitual del clero frente a las exigencias del Estado, y esta libertad podía llevarse bien con un régimen de autocracia política. Pero otros católicos franceses entendían la libertad en un sentido mucho más amplio: sin querer alterar el dogma, deseaban que la Iglesia exigiera, como los nuevos partidos políticos, la libertad de Prensa, la libertad de enseñanza, la libertad de asociación; conce-

equívoca, que posee las acepciones más contradictorias, y sobre ella construye todo su edificio. La falsa libertad suprime las barreras que establece la Iglesia, construyendo otras bajo el pretexto de defenderse; la libertad «democrática» significa licencia y desencadenamiento de todas las concupiscencias, y se la confunde demasiado a menudo con la libertad evangélica, enseñada por Jesucristo a los hombres, y que pertenece al *orden sobrenatural*; de esta libertad de los hijos de Dios ningún poder humano podría desposeernos; confundir esta libertad divina con la libertad que preconiza la democracia es predicar una doctrina falsa e injuriosa del Evangelio. Para evitar esto bastará con atenernos a los rectos caminos mostrados por los Papas.

(1) LAMENNAIS: *Oeuvres complètes*, París, 1836, tomo VIII, págs. 326-327. Cfr. el penetrante trabajo de CL. CARCOPINO: *Les doctrines sociales de Lamennais*, París, 1942, págs. 58-59, y el trabajo de JOSEPH LEDER: *Les catholiques libéraux et la question sociale en 1848*, publicado en *Etudes*, febrero de 1948.

didos a todos, tales derechos no podían serle negados a ella sola. Este fué el programa del «liberalismo católico» del grupo de Lamennais, que pronto fué generalmente llamado «catolicismo liberal». Los franceses tenían el ejemplo de Irlanda, que, bajo la dirección de O'Connell, había agrupado a los católicos para la campaña de emancipación e invocaba los principios generales del liberalismo político sin recurrir a medios revolucionarios. Este ejemplo movió a Lamennais y a sus compatriotas a tomar como lema la palabra mágica de libertad, entonces tan de moda en los sectores políticos, para iniciar una campaña victoriosa, al menos en parte, a fin de conseguir la libertad de enseñanza.

El *Avenir* emprendía valientemente la defensa de las clases populares contra el liberalismo económico de la escuela de Smith, Say y Sismondi; reprochaba a esta escuela el no ocuparse más que de la producción de riquezas y el no preocuparse en absoluto del obrero. Lamennais predicaba la emancipación progresiva del pueblo con relación a toda autoridad política y social, lo cual era un sueño; quería reaccionar contra aquel episcopado que, «vinculando de modo inseparable la causa de la religión a la del poder que la oprime, prepara con todas sus fuerzas una apostasía general». Quería levantar a los católicos de un «abatimiento que, a lo sumo, estaría bien en carneros delante del matarife». Lamennais era extremoso en sus artículos, no tenía medida; se perdía en sueños generosos, pero faltos de contacto con la realidad (1). En torno a él se agrupaba una juventud entusiasta; el joven Ozanam seguía con alegría las lecciones de economía política de Charles de Coux; admiraba en él, escribía, «ese profundo conocimiento de la llaga que corroe las sociedades y del único remedio que puede curarlas» (*Lettres*, Paris, 1865, I, p. 53). Pero Ozanam era un espíritu claro y equilibrado; cuando su maestro se hunda en las tierras pantanosas del orgullo herido, él habrá fundado las admirables *Conférences de Saint-Vincent de Paul,* hoy universalmente conocidas;

(1) Lamennais, como muchos de sus admiradores modernos, olvidaba que de la mera y necesaria inversión de las relaciones entre el capital y el trabajo no pueden surgir espontáneamente la fe y las virtudes cristianas. Hay siempre una *primacía de lo espiritual* en la búsqueda necesaria de las empresas temporales; el humanismo de la persona es, ante todo, un humanismo de la Cruz. Además, la doctrina misma de la libertad, contraria a la unidad de la fe, nunca fué aceptada por la Santa Sede. Gregorio XVI había ya condenado la Constitución belga, lo mismo que Pío VII había condenado la Carta, porque reconocía la libertad de cultos y de prensa.

este enamorado de la caridad no perdió de vista la justicia social y arrastró en pos de sí a Arman de Melun, que se adhirió con entusiasmo a la acción social y caritativa, y con quien volveremos a encontrarnos más adelante. Las ideas de Lamennais se difundieron por Bélgica, Irlanda (ley de 1832), Alemania, Polonia. Lamennais redactó una *Acte d'Union* que aspiraba a unir en una vasta federación a los católicos de todos estos países.

Sus ideas explosivas, próximas a las de la Revolución del 89, lanzadas desordenadamente en una época turbulenta, no podían menos de aterrar a la Corte de Roma y a los diversos Gobiernos. Además, la exaltación, el lenguaje, las imprudencias tácticas de Lamennais habían indispuesto a numerosos católicos franceses y a miembros de la jerarquía. El grupo de los católicos liberales había fundado una *Agence générale pour la défense de la liberté religieuse,* que dividía a Francia en «regiones», a fin de organizar a los católicos y defenderlos judicialmente, en caso necesario, contra el Estado. Este barullo, este ajetreo externo, tan contrario a una tradición arraigada en los espíritus, desagradaba a los obispos; el número de lectores del *Avenir* disminuyó, y éste tuvo que suspender su publicación (1 de noviembre de 1831).

Pero con esto no desaparecía el problema del catolicismo liberal en sí; cierto número de obispos, a la cabeza de los cuales estaba el arzobispo de Toulouse, monseñor d'Astros, habían enviado a Roma el catálogo de 59 errores filosóficos y teológicos que habían encontrado en los escritos de Lamennais. Roma mandó abrir una información; la comisión estaba compuesta por el P. Ventura, general de los teatinos; el cardenal Lambruschini, antiguo nuncio en París; el abate Baraldi, simpatizante con las ideas de Lamennais. La comisión resolvió que urgía hacer comprender a Lamennais que sus aventuradas tesis amenazaban con arruinar la constitución de la Iglesia y de la sociedad. El 15 de agosto de 1832, se publicaba la encíclica *Mirari vos*; en términos enérgicos, el Papa denunciaba «esta fuente hedionda de indiferentismo», *hic putidissimus indifferentismi fons,* de donde manaban los males que aquejaban a la Iglesia y a la sociedad; de allí brotaban: 1.° «Aquella total e inmoderada libertad de opinión, *plena illa atque inmoderata libertas opinionum,* que contra todo buen sentido, permite que se esparzan, vendan e incluso se beban todos los venenos, so pretexto de que entre ellos hay alguno que puede servir de remedio», y 2.°, esa «ansia desenfrenada de una libertad pro-

caz», *effrenata procacis libertatis cupiditas*, que, como dice la Encíclica «no por otro motivo que para congratularse con Lutero de haber roto todo vínculo de dependencia, se esfuerzan estos innovadores en cometer audazmente las mayores maldades» (n.º 15).

La encíclica fué muy atacada; «reprobación en bloque de toda la sociedad moderna», se llegó a llamarla, cuando, en realidad, no se debe ver en ella más que la reprobación del Estado revolucionario y laico y una reacción enérgica, es cierto, pero necesaria, contra la pretensión de cualquiera que afirme «que el libre conflicto de las ideas, verdaderas o falsas, es un bien en sí», que el derecho de Dios está permitido a los reyes y a los jefes de estos pueblos.

Aunque no se mencionaba el nombre del periódico *Avenir*, la condena caía sobre el grupo de Lamennais. Ardientes apologistas de éste han intentado en la actualidad presentar de otro modo la historia de este doloroso período de la Iglesia en Francia: Henri Guillemin, católico «de izquierdas», ha llegado a narrar la historia del periódico *Avenir* bajo el título un tanto extraño de *La bataille de Dieu* (Paris, 1944) y, en su *Histoire des Catholiques français*, tan parcial en ciertos aspectos, habló de «la atención y emoción con que se había contemplado a los valientes del *Avenir* militar por la idea republicana y reclamar la separación» (p. 84). ¡Hermoso preludio del M. R. P.! La lectura de los periódicos y demás publicaciones de la época muestran una atmósfera muy diferente.

¿Cómo reaccionaría aquel gran defensor de la Cristiandad, que daba lecciones a los reyes y a los obispos? Lamennais no estuvo a la altura de la empresa que había acometido y a la cual parece que había sido movido por el orgullo. Al principio fingió someterse; el 10 de septiembre escribió al cardenal Pacca que sus amigos y él «salían de la lid»; el *Avenir* desaparecía. Pero en el grupo de católicos liberales se incubaba un drama: Lamennais sentía su orgullo vivamente herido; él, el defensor intransigente y tumultuoso del Papado, escribió que Roma se había convertido en «la más infame de las cloacas». Por iniciativa del cardenal Pacca, en diciembre de 1833, se avino a firmar un acta de absoluta sumisión a la encíclica, pero al mismo tiempo escribía a Montalembert: «Firmaré todo lo que quieran, incluso que el Papa es Dios»; el comentario anulaba evidentemente aquel gesto. Lacordaire se separaba para siempre de su maestro y amigo, con el alma angustiada por lo que presentía. Lamennais

ya no quería atender a razones y acusó a la Iglesia y a Roma de abandonar su misión; seguía la ruta fatal de Lutero.

LA DISPERSIÓN DEL GRUPO DE LAMENNAIS.

Una sombría aventura comienza para el gran «Féli»; en compañía de Lacordaire, vuelve a recluirse en La Chênaie en otoño de 1832. Su cólera es cada vez más violenta; su orgullo domina ya a la inteligencia; en sus conversaciones insulta a los obispos, a Roma, incluso al Papa, «este viejo cobarde e imbécil». Lacordaire se siente incapaz de resistir más: entre su afecto por el maestro y su inquebrantable fidelidad hacia la Iglesia, se ha visto obligado a elegir; una tarde, sin decirlo a nadie, abandona La Chênaie; huye, sin poder despedirse de Lamennais. Este último, con quienes todavía permanecen a su lado, habla únicamente de su muerte, «se encuentra impaciente por morir», escribía por entonces Guérin en su periódico. Pero la cólera hierve en él; este «alma en cólera», como dijo un día Saint-Beuve, comienza en convertirse en juez de la Iglesia, la cual, según él, «ha preferido los reinos de la tierra a los de Dios», por lo cual va a ser preciso pasarse sin ella como otras veces hubo de pasarse sin rey. La sombra iba envolviendo poco a poco hasta sus más esenciales convicciones; el día de Pascua de 1833, 7 de abril, celebró en La Chênaie su misa por última vez; como escribe Henri Guillemin en su libro *La bataille de Dieu*: «Ya no sólo iba creciendo el malentendido entre Roma y él, sino entre su corazón y Dios, y para siempre» (p. 47).

Un año después, en abril de 1834, Lammennais publicó un folleto que produjo gran escándalo: *Les paroles d'un croyant.* En un estilo apocalíptico, copiado de los profetas bíblicos, Lamennais exponía todo el cúmulo de pasiones concentradas, de tormentas largo tiempo reprimidas, de ternura y piedad que guardaba su alma; un «verdadero aquelarre de cólera y de amor», como decía Mons. Ricard en su estudio sobre Lamennais (p. 365). La encíclica *Singulari nos affecerant gandio* condenó aquel grito de cólera, de orgullo y de sentimentalismo romántico; Gregorio XVI libraba a la razón humana del injusto descrédito en que la había sumido el tradicionalismo de Lamennais.

Después de una vida pobre, austera, triste, llena de un odio lastimoso hacia todo aquello que le recordaba lo que hubiera podido

ser, Félicité de Lamennais, el gran Féli, murió el 27 de febrero de 1854, completamente separado de la Iglesia. Su sobrina le había preguntado si quería ver a un sacerdote. «No—contestó él—; ¡que se me deje en paz», y exigió que su cuerpo no pasara por la iglesia. Murió con una agonía lenta, «perdida en el vacío la mirada, seguía buscando sin cesar, y, a través de las sombras, interrogaba», escribe Mons. Ricard. Seis personas siguieron al féretro; su sobrino cuenta que, una vez cubierto por la tierra, el sepulturero preguntó: «¿Se pone una cruz?» «No», se le contestó; y los amigos se alejaron.

Hay que reconocer que Lamennais no hizo labor herética ni quiso formar escuela; se retiró a su espantosa soledad. Cuando, en 1836, con la publicación de los *Affaires de Rome,* manifestaba que, para él, Roma ya no era nada, el gran crítico literario francés Sainte-Beuve le preguntó públicamente: «¿Es posible abdicar bruscamente de ese modo, y le está permitido a usted eso?». Lamennais hubiera podido ser el «Capellán del Romanticismo», como se ha dicho tan acertadamente; de aquel Romanticismo francés que despreciaba al seudoclasicismo de Voltaire y que, en su admiración por el gótico y la Edad Media, hubiera podido adquirir un sentido cristiano.

Pero Lamennais fué un instrumento de Dios en cuanto que suscitó energías, buenas voluntades, espíritu de sacrificio; si la crisis del *Avenir* abatió y desanimó a muchos de sus discípulos, no consiguió, sin embargo, hacerlos vacilar. Júzguese por los siguientes datos: Dom Prosper Guéranger, especializado en el estudio de la música sagrada y de la liturgia, fué el gran renovador de la liturgia en Francia. Su gran obra fué *Les Institutions liturgiques* (1840), combatida por algunos obispos galicanos, pero que llevó a Francia a orar como Roma. Gousset, futuro arzobispo de Reims, publicó en 1844 una *Théologie morale,* basada en la doctrina de San Alfonso María de Ligorio y cuya finalidad era destruir lo que de jansenismo quedaba en numerosas prácticas religiosas de entonces; sabido es, por ejemplo, que había curas jansenizantes que no admitían más que la cuarta parte de los hombres que iban a confesarse por Pascua, y que retrasaban durante mucho tiempo la primera comunión de los niños. Federico Ozanam creó en 1833, con siete compañeros, las Conferencias de San Vicente de Paúl para ir a visitar y ayudar a los pobres en sus domicilios; en 1845 las Conferencias contaban ya con 9.000 miembros; actualmente son millones. Otra gran figura del grupo de La Chênaie fué la del P. Lacordaire; ya hemos visto la tristeza que



El P. Lacordaire.



Lamennais (grabado de Valamatta, B. N.).

El conde de Montalembert, por Pichon (Mus. de Versalles).



Guizot, por Vibert (Mus. de Versalles).



le causó el tener que separarse de su amigo y el profundo desasosiego que, durante cierto tiempo, agitó su alma. Pero su calidad espiritual era totalmente diferente de la de Lamennais; el 8 de marzo de 1835 subió a la cátedra sagrada de Notre-Dame de París, la más celebre de Francia, y desde allí hizo resonar acentos que conmovieron profundamente a la multitud de los fieles; después de tres años de trabajo y de estudios junto con el P. jesuíta Rozaven y el benedictino Dom Guéranger, restableció en Francia, en 1839, la Orden de los Frailes Predicadores. Con un grupo de conversos de la escuela de Buchez, grupo desgajado hacia 1829 del movimiento socialista de Saint-Simon, hizo entrar un espíritu nuevo en el catolicismo francés, el espíritu del Evangelio, fermento por excelencia de la reforma social, preparando así las futuras alianzas entre el pensamiento católico y el reformismo democrático después de 1848.

Del grupo de los discípulos de Lamennais queda, finalmente, la gran figura de Carlos de Montalembert, que desempeñó en Francia, en el siglo XIX, un papel importante en la política católica (1). La crisis del *Avenir* le afectó profundamente; por un momento creyó, escribe él mismo, que «su vida estaba fracasada, rota». Pero se recobró; subió a la tribuna parlamentaria y se convirtió en el legislador que reivindica incesantemente, delante de sus colegas, la libertad de la Iglesia como un derecho cívico, corolario de la libertad misma del individuo. Fué, hacia 1840, el caudillo de las luchas parlamentarias por la libertad de enseñanza; su aspiración era que los católicos se convirtieran en una fuerza dentro de la vida pública, que «restablecieran los intereses religiosos en su majestad natural». Montalembert quería que los obispos no parecieran reivindicar un derecho de excepción, cada uno por su cuenta, con peticiones individuales dirigidas al rey, sino que hicieran todos juntos una llamada a la opinión. Su obra sobre el *Devoir des catholiques*, que apareció en 1843, señalaba un espíritu y un método nuevos. Los esfuerzos de Montalembert para

(1) El conde Charles-Forbes-René de Montalembert nació en Londres, el 15 de abril de 1810; recibió una educación completa y muy cuidada, y pensó durante algún tiempo entrar en la diplomacia; sus compañeros de la Chênaie le disuadieron de ello. Fué entonces cuando se lanzó a la política católica, convirtiéndose, hasta morir, en uno de sus grandes jefes. «Soy el primero de mi estirpe que sólo ha guerreado con la pluma; mi deseo es que ésta llegue a ser una buena espada», escribió (citado por TH. FOISSET: *Le Comte de Montalembert*, París, 1877, pág. 53). Cfr. TRANOY: *Notes et Lettres de Montalembert*, en la *Revue Historique*, tomo CXCII, 1941.

que los católicos de Francia defendiesen «sus libertades», se veían secundados por el obispo de Langres, Mons. Parisis, que había visto en Bélgica el uso que el episcopado hacía de esta libertad política para establecer escuelas católicas que hacían de la Universidad de Malinas, trasladada después a Lovaina, un foco científico e intelectual ya por entonces famoso. Mons. Parisis publicó su *Cas de conscience* en 1847, en que se lee que «bien pesado todo, nuestras instituciones liberales, a pesar de sus abusos, eran las mejores para el Estado y para la Iglesia» (*Apud* Mourret, VIII, 16).

### LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LUIS-FELIPE.

Nos queda finalmente estudiar la política general de la monarquía de Julio hacia la Iglesia, de 1830 a 1848. Hemos visto ya hasta qué extremo la revolución de 1830 fué violentamente antirreligiosa; contrariamente a los movimientos similares en Bélgica, en Irlanda o en Polonia, las «tres gloriosas» fueron dirigidas a la vez contra el rey, los ultras y el «parti-prêtre». Como ha escrito Etienne Lamy en sus estudios sobre *Les luttes entre l'Eglise et l'Etat en France au XIX^e^ siècle* («Revue des Deux Mondes», de 1898): «En el desastre común, ella (la Iglesia) continúa siendo la gran víctima» (p. 804). Fué un desencadenamiento de odios, de pillaje de iglesias y derribamiento de cruces a lo largo de las carreteras y en los pueblos, de calumnias contra el clero en Prensa, libros y teatros. El anticlericalismo triunfaba, por decirlo así, legalmente; Luis-Felipe subía, en efecto, al trono, «conducido por la mano del pueblo»; era un delegado del poder popular, un rey fantasma, una «ficción», como dijo Mons. Parisis en sus famosos *Cas de conscience* (p. 29); y Lafayette no temía añadir que era «la mejor de las Repúblicas». El rey debía comenzar, pues, inaugurando las libertades prometidas, repudiando las fórmulas de la monarquía del derecho divino. Nacido en las barricadas, ya no es «el hijo de San Luis», el «Rey cristianísimo»; ha dejado de ser el protector natural de la Iglesia de Francia.

La Carta modificada (artículo 6) enuncia que «la religión católica es la de la mayoría de los franceses»; ¿se camina, pues, hacia la separación? Jurídicamente, ésta era la solución más sencilla. Pero Luis-Felipe no es de esta opinión; quiere hacer una política concordataria; reivindica para sí el nombramiento de los obispos; cuenta

con las oraciones públicas *pro rege nostro Ludovico-Philippo*. La religión es libre, pero el rey quiere siempre tenerla a su alcance; el problema de las relaciones entre la Santa Sede y el rey va a dificultarse nuevamente.

La primera dificultad estribaba en el reconocimiento por el Papa del nuevo monarca; el Nuncio de París era entonces un barnabita, Mons. Luigi Lambruschini, futuro Secretario de Estado de Gregorio XVI; excelente jurista, de gran inteligencia, era, por gusto o por tendencia, extremadamente adicto al principio de legitimidad; según Pinatoni, hubiese realizado un papel importante en la redacción del Concordato de 1817 entre Pío VII y Luis XVIII. Las dificultades en Roma estribaban, no en el principio en sí, sino en el tiempo y modo de ser realizado; en octubre de 1830, este negocio estaba resuelto. Sin embargo, Lambruschini no era bien visto en la Corte de Francia; su espíritu estaba demasiado lejano al de la nueva monarquía. Así pues, por petición de Luis-Felipe, el 13 de mayo de 1831, se solucionó este problema, y el 6 de julio siguiente, el Nuncio abandonó París; algunos meses después fué elevado al cardenalato. Mons. Garibaldi, auditor de la Nunciatura, fué nombrado entonces Encargado de Negocios e Internuncio en Francia, cargo que desempeñará de 1831 a 1843.

Su primera misión consistía en asegurar una franca reconciliación del clero de Francia con la monarquía, tarea que el nuncio Lambruschini no había podido, o no había querido, realizar. La gran mayoría de los obispos se habían sometido a la prudente dirección de Pío VIII; sin alcanzar ruidosamente a la monarquía, habían sin embargo, evitado mezclarse en política. Pero también los había irreducibles; cuatro o cinco prelados habían dejado sus sedes para marchar al extranjero al tener lugar los sucesos de 1830; éstos sólo ven en Luis-Felipe un usurpador. Entre ellos estaban quizá los más eminentes: el arzobispo de París, Mons. de Quélen, los arzobispos de Reims y de Besançon, el obispo de Nancy. El Papa no podía obrar sobre ellos más que por la persuasión; los unos dimitieron, otro murió; no quedó en pie más que el asunto del arzobispado de París, que duró todavía algún tiempo. El internuncio actuó discretamente: cuando el rey acababa de librarse de un nuevo atentado contra su vida el 28 de julio de 1835, Mons. de Quélen fué, por fin, a felicitarle, y el rey asistió a un *Te Deum* que se celebró en Notre-Dame.

De 1843 a 1850, fué nombrado Nuncio en París Mons. Raffaele

Fornari. Así como bajo la dirección de Mons. Garibaldi las relaciones fueron cordiales, con Mons. Fornari la nunciatura tomó un aspecto combativo completamente opuesto al de su predecesor. Francia entera, en esos instantes, también estaba impregnada de una atmósfera de combatividad; las relaciones entre la Iglesia y el Estado habían entrado, con motivo de las campañas por la libertad de enseñanza, en una fase crítica. El Galicanismo era duramente atacado por el liberalismo católico; Mons. Fornari hizo uso de una cierta severidad hacia el episcopado galicano y apoyó enérgicamente a los que difundían las doctrinas romanas, tales como Dom Guéranger y Mons. Parisis; puede decirse que fué él quien preparó la lenta agonía del Galicanismo en Francia.

Los primeros años de la monarquía de Julio fueron de apaciguamiento; las Ordenes religiosas volvían a aparecer poco a poco y el concordato era aplicado con un espíritu muy comprensivo. Los nuevos obispos se tomaban de todas las clases sociales; en 1838, la reacción anticatólica estaba calmada ya. El liberalismo de Lamennais había impregnado a toda la joven generación del clero francés, creando una reacción contra los errores de una política que iba extinguiéndose; el nuevo gobierno, por su composición, no tenía interés alguno en favorecer especialmente a la Iglesia, pero tampoco lo tenía en perjudicarla. Esta indiferencia gubernamental fué, en cierto modo, un bien, ya que permitió a los católicos franceses ensayar, por fin, su libertad. Si un pequeño grupo de viejos sacerdotes sostenía aún el legitimismo, en cambio se iban creando los primeros elementos del llamado partido católico liberal, cuyo principio es captar, en provecho de la sociedad religiosa, las instituciones modernas hasta la fecha combatidas y sospechosas. «De fuerza hostil, ellas se convertirán en fuerza auxiliar; y la Iglesia, enmarcándose en un mundo nuevo, hallará en él, en lugar de precarios privilegios, todos los beneficios del derecho común», ha escrito De la Gorce en su *Louis-Philippe*.

De ello resultó un gran beneficio para la Iglesia de Francia. La Revolución burguesa de 1830 había arremetido contra el trono y contra el altar con el mismo furor revolucionario; en cambio, la revolución de 1848, que fué una revolución popular, derribó el trono, pero respetó el altar. El cambio producido en estos dieciocho años fué extraordinario; en 1830, las sotanas se esconden; en 1848, los obreros van a buscar sacerdotes para administrar la extremaunción a sus camaradas heridos; en 1830, las iglesias son cerradas o destruídas; en

1848, se cantan por doquiera misas de acción de gracias; en 1830, son arrancadas las cruces; en 1848, en plena revolución popular, una procesión acompaña hasta una iglesia a un crucifijo hallado en el castillo de las Tullerías y los jefes de la multitud gritan al pasar: ¡Ciudadanos, fuera sombreros; es Cristo!» (1). La Iglesia francesa cosechaba los frutos de su apostolado, de sus obras de caridad, de una mayor comprensión de los problemas populares. Pero es preciso subrayar que la incidencia sociológica del pensamiento cristiano era, en 1848, completamente diferente de la de 1830. En 1830, *libertad e irreligión* eran sinónimos; los ultras de la Restauración oponían, con De Bonald, «los derechos de Dios» a los «derechos del pueblo» y confundían la libertad con el ateísmo. En 1848 se exaltaba la libertad, y Mons. Sibour llegaba hasta subrayar «las tendencias liberales de la Iglesia»; la mística republicana, ayer anatematizada, era entonces introducida en la Iglesia.

Antes de juzgar, antes de aplaudir o de condenar semejante actitud, es preciso considerar los hechos en su ambiente histórico; la palabra «libertad», que el *Avenir* ponía como lema en su primera página (*Dieu et Liberté*), conservaba aún toda su violencia nueva y revolucionaria. La Santa Sede había visto suceder al pontificado combativo de Gregorio XVI, para quien la libertad de conciencia era «un delirio, una peste», el reinado de Pío IX, considerado entonces como liberal; el P. Ventura había dicho, hablando del nuevo Papa, que «iba a bautizar a la democracia, esa heroína salvaje» (2).

Hemos subrayado ya la distancia y la frialdad que separaban a la Iglesia de Francia de Luis-Felipe; esta Iglesia tomaba gusto a la libertad política, y la Revolución de 1848 no la sorprendió. El arzobispo de París, Mons. Affre, de carácter tan autoritario (3) por su independencia frente al régimen monárquico, había atraído a la Igle-

---

(1) Esta escena fué reproducida frecuentemente en grabados de la época; véase el relato en G. Renard: *Histoire socialiste,* IX, pág. 26.

(2) Citado por Pierre Haubtmann: *Trois dates d'histoire religieuse,* en *Etudes,* mayo 1948.

(3) Es conocida la dura respuesta de Mons. Affre a Luis Felipe, que le amenazaba a causa de su oposición intransigente: «Tened cuidado, señor arzobispo; van a romperos la mitra sobre la cabeza.» Mons. Affre contestó: «Pudiera ser, Sire; ¡pero Dios conserve la corona del rey!, que bastantes coronas han sido también rotas.» Y como después intentara Luis Felipe apaciguar a un adversario tan obstinado prometiéndole la púrpura cardenalicia, Mons. Affre le contestó ásperamente: «Con capelo o sin capelo seré exactamente lo mismo»

sia a gran número de obreros; mandará celebrar solemnes funerales por todos los muertos de la Revolución y dirá algunos días más tarde: «Amaremos las libertades que sin duda van a triunfar, porque tendrán como finalidad proteger equitativamente todos los derechos». Los obispos de provincias saludaban con júbilo la bandera de la República y reivindicaban, en nombre del cristianismo, el triple lema revolucionario de Liberté, Egalité, Fraternité. Los sacerdotes bendecían por doquiera en Francia los árboles de la Libertad, y Renard, en su *Révolution de 1848* (p. 16), habla de un cura del Loiret que exclamó: «¡La Cruz alzada sobre el Calvario fué el primer árbol de la Libertad plantado en el mundo!».

Pero la alianza entre la democracia y la Iglesia francesa iba a ser de corta duración; apenas de seis meses. El espectáculo de la joven República «democrática y social» invocando a Cristo, y de los obispos y sacerdotes hablando de «socialismo cristiano», no volvería a verse. Lo estudiaremos a continuación.

### LA CONQUISTA DE LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA.

Entre los años de 1830 y 1850, la historia de la libertad de la enseñanza puede adivinarse en tres períodos principales: el primero, de agosto de 1830 al 28 de junio de 1833, termina con la implantación de la Carta en lo relativo a la enseñanza primaria; el segundo, de junio de 1833 hasta la proclamación de la Segunda República de 1848, no es más que un período de lucha; el tercero, desde 1848 hasta la ley de 1850, concluye con la realización parcial de las esperanzas que se habían concebido al subir al trono Luis-Felipe.

El primer período se caracteriza por la batalla que libró Lamennais en el *Avenir*, junto con sus colaboradores, por la libertad de enseñanza. Fué entonces cuando Lacordaire, Montalembert y De Coux, bajo la égida de la *Agence pour la défense de la liberté religieuse*, abrieron una escuela libre en París, el 9 de mayo de 1831. Esto constituyó un escándalo; la escuela fué cerrada por orden del juez de instrucción y se entabló un gran proceso: «el *affaire* de la Escuela libre», que se juzgó ante los tribunales de París, los cuales condena-

(citado por JEAN LEFLON: *Mgr. Affre, Homme de caractère et homme d'Eglise*, en *Etudes*, septiembre de 1948).

ron a los «culpables» a la pena mínima (100 francos de multa); pero la opinión los había absuelto y la Cámara de Diputados recibió gran número de peticiones. La desaparición del *Avenir* quebrantó momentáneamente este «movimiento de libertad». Los sectores políticos católicos continuaron, sin embargo, trabajando legalmente en pro de la causa, y el proyecto de ley presentado en 1833 admitía dos clases de escuelas: las públicas y las privadas; éstas quedaban «confiadas a la iniciativa de los particulares», bajo la vigilancia de un Comité local municipal (artículo 21). Es interesante hacer constar aquí que este proyecto era obra de un protestante, Guizot. Era un primer paso hacia el cumplimiento de la promesa de la Carta de 1830.

El segundo período no es más que una serie ininterrumpida de luchas; la Universidad, en efecto, a consecuencia del cambio de Gobierno y de las discusiones que siguieron, conservaba su monopolio. El proyecto de ley de 1841 (proyecto Villemain) implicaba la ruina de los pequeños seminarios, que eran incorporados a las escuelas secundarias, quedando de este modo sometidos al derecho común y a una incesante inspección por parte del ministro; este proyecto planteaba igualmente el problema de las Congregaciones no autorizadas (los jesuítas, por ejemplo). Los obispos protestaron y dió comienzo lo que se llamó *la grande Campagne*, que duró de 1842 a 1844; exigióse el cumplimiento de la Carta de 1830, aquella «ley sobre la enseñanza que se esperaba desde hacía diez años». Pero esta campaña no tenía eco. Fué entonces cuando entró en la lid un joven periodista, Louis Veuillot (1), que colaboraba en el *Univers*; pronto se convertiría en el representante del absoluto integrismo tradicionalista, por lo cual había de ser muy atacado; sería el radical y encarnizado enemigo de todo liberalismo, de cualquier índole que fuese. Los modernos escritores católicos franceses «de izquierdas» no han olvidado aquellos combates; «torpe y cruel hasta lo odioso..., genio malhechor, que tan bien sabe hacer odiosa la religión», escribe Dansette en su *His-*

---

(1) Louis Veuillot (1813-1883) nació en Boynes, en el Gâtinois; se educó al margen de toda influencia religiosa; pasante de abogado, redactor de un periódico ministerial, comenzó defendiendo la causa del racionalismo y la de la clase burguesa. Durante su viaje a Roma quedó impresionado por la belleza del catolicismo, y volvió a Francia siendo «cristiano de los pies a la cabeza», según escribió él mismo. Entró entonces en el *Univers*, pequeño periódico que él transformó con el brío de su pluma; fué un polemista alerta, vigoroso, un batallador aborrecido, pero escuchado.

*toire de la France religieuse contemporaine* (Paris, 1948); ya veremos qué es lo que se debe pensar de este juicio extremoso. Sin duda podemos afirmar que aquellas campañas en pro de la libertad de enseñanza en Francia tuvieron un resultado feliz y positivo. Por lo demás, aquella batalla se identificaba con la lucha feroz entre el Estado y la Iglesia (1); Mons. Parisis, obispo de Langres, se convirtió en el jefe eclesiástico e inspirador doctrinal de aquella batalla.

Al lado de las campañas del *Univers* hay que citar la del *Correspondant,* dirigido entonces por Lenormand, que publicaba notables y documentados artículos sobre la cuestión; también hay que mencionar el *Mercure,* de Benjamín Constant (liberal), y el *Journal des Economistes,* de Dunoyer.

La Universidad contestaba y, para distraer los ánimos, atacaba a los jesuítas; se defendía el monopolio en el *Journal des Débats, Le National, Le Siècle, La Presse*; Saint-Marc Girardin, «ligero de tono, burlón, ágil de ingenio y de pluma», como le describe el crítico Sainte-Beuve (*Chroniques parisiennes,* p. 54), no era el último en la defensa de la Universidad. La *Revue de Deux-Mondes* tomaba posición contra los jesuítas; podía leerse allí la prosa de Lerminier, de Edgar Quinet, de Jules Michelet. El P. de Ravignan, S. J., predicador de Notre-Dame, contestó con una bella e importante obra, *De l'existence et de l'Institut des Jésuites,* que volvió a poner las cosas en su punto.

El segundo proyecto Villemain (1844) y el proyecto Salvandy fueron sucesivamente abandonados, y Thureau-Dangin escribirá: «El Gobierno de Julio caerá sin haber realizado la sincera intención que tenía de resolver el problema de enseñanza secundaria. Esta será su desgracia y acaso el castigo de sus timideces y prejuicios: que las nuevas ideas que habían sido sembradas y que habían germinado durante su mandato no madurarán ni serán cosechadas hasta después de su caída» (*op. cit.,* V, p. 579). Nada había ganado el clero de Francia durante estos diecisiete años de monarquía constitucional.

Pero, según la opinión pública, la Iglesia, que había perdido el apoyo del poder, había ganado el favor del pueblo; la élite permanecía alejada de la religión, pero las campañas de Montalembert en el Parlamento, de Lacordaire en Notre-Dame, de Ozanam en la Sorbona,

---

(1) Véase la lista de panfletos publicados en 1843 en GRIMAUD: *Liberté de l'enseignement,* págs. 293-301.

de Veuillot en la Prensa, lograron imponer al fin el pensamiento católico en Francia. Las voces que se elevaban del seno de los católicos por la libertad, seducían al pueblo porque correspondían a sus más vivos deseos; que haya habido, en esta coincidencia, un profundo y dramático equívoco, el año de 1848 va a revelárnoslo.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO V

Sobre la historia política de Luis-Felipe, la obra esencial y clásica es la de Charléty, *La monarchie de juillet,* Paris, 1921, t. V de «L'Histoire de France contemporaine», dirigida par Ernest Lavisse; posee una completísima bibliografía, y, por tanto, encaminamos al lector hacia esta obra. La obra de Thureau-Dangin, *Histoirc de la monarchie de Juillet,* Paris, 1887-92, 7 vols., es anticuada y muy parcial. Debe también leerse a Pilenco, *Les moeurs électorales en France. Régime censitaire,* Paris, 1928; G. Hanotaux, *Histoire politique de la nation française de 1804 à 1929,* t. V de «L'Histoire de la nation française», dirigida por él, Paris, 1929.

Sobre la oposición a la monarquía de Julio y sobre los republicanos, la obra esencial es la de Georges Weill, *Histoire du parti républicain en France,* Paris, nueva edición, 1928. Léonce Grasilier, *L'aventure des quatre sergents de La Rochelle,* La Rochela, 1929; E. W. Schermerhorn, *Benjamin Constant, his private life and his contribution to the cause of liberal goverment in France,* Boston, 1924; sobre la conspiración bonapartista, véase G. Perreux, *Les conspirations de Louis-Napoléon Bonaparte,* Paris, 1926; sobre la oposición legtimista, la mejor obra es la de Charles de Lacombe, *Vie de Berryer,* Paris, 1895, 2 vols.

Sobre el romanticismo, la literatura que existe es innumerable; un buen instrumento de trabajo es la obra de Gustave Lanson, *Histoire de la Littérature française,* Paris, 1894, n. ed. 1923; J. Bédier y P. Hazard, *Histoire de la littérature française,* Paris, 1923-24, 2 vols., contiene una importante bibliografía. Véase el número especial de la *Revue de littérature comparée,* enero-marzo 1927 y, de la misma revista, el número especial que trata del «Romantisme après 1830», enero-marzo 1930. Leer con provecho, Viatte, *Le catholicisme chez les romantiques,* Paris, 1922 y *Les sources occultes du romantisme,* Paris, 1928, 2 vols.; Emile Bouvier, *La bataille réaliste,* Paris, 1903;

Cassagne, *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes,* Paris, 1906.

Sobre la condición obrera, una obra importante es la de Fournière, *Le règne de Louis-Philippe,* Paris, 1906, que forma el t. VIII de «L'Histoire socialiste», dirigida por Jaurès; y del mismo autor, *De Babcuf à Proudhon,* Paris, 1904. Sobre Saint-Simon, el libro más reciente es el de Bouglé, *L'oeuvre d'Henri de Saint-Simon,* Paris, 1925, que contiene un importante apéndice bibliográfico. Sobre los otros jefes socialistas, Hubert Bourgin, *Fourier,* Paris, 1905; M. Friedberg, *L'influence de Fourier sur le mouvement social contemporain,* Paris, 1926; Dommanget, *Considérant,* Paris, 1929; Ed. Renard, *La vie et l'oeuvre de Louis Blanc,* Toulouse, 1922; Henryk Grossmann, *Sismondi et ses théories économiques,* Varsovie, 1924. Sobre el cooperativismo, Jean Gaumont, *Histoire générale de la coopération en France,* Paris, 1924, 2 vols.

Sobre Lamennais, la bibliografía es abundante; los mejores trabajos son los siguientes: Boutard, *Lamennais,* Paris, 1905-13, 3 volúmenes; Peigné, *Lamennais, sa vie intime à la Chênaie,* Paris, 1864; Maréchal, *La jeunesse de Lamennais,* Paris, 1913; Desdevizes du Dezert, *L'Eglise et l'Etat en France,* Paris, 1907; Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège,* Paris, 1911; Duine, *Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits,* Paris, 1922. Hay un interesantísimo *Essai de bibliographie de Félicité de Lamennais,* Paris, 1923; las *Confidences* de Lamennais (Paris, 1886) son preciosas. Sobre los discípulos de Lamennais, véase: P. Chocarne, *Le Père Lacordaire, sa vie intime et religieuse,* Paris, 1886; Foisset, *Vie du Père Lacordaire,* Paris, 1870; Lecanuet, *Montalembert,* Paris, 1898-1902, 3 vols.; Un Benedictino, *Dom Guéranger,* Paris, 1909, 2 vols.; Mgr. Ozanam, *Vie de Fréderic Ozanam,* Paris, 1912, 2 vols.; Ozanam, *Livre du Centenaire,* Paris, 1913; Follioley, *Montalembert et Mgr. Parisis,* Paris, 1901; la obra de Ch. Weil, *Histoire du Catholicisme libéral en France,* es clásica.

Sobre la política religiosa de Luis-Felipe, un execelente trabajo es el de Mgr. J. P. Martin, *La Nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis Philippe* (1830-1848), Paris, 1949. Es preciso añadir el trabajo de Mourret ya citado (t. VIII, pp. 159 y ss.); Mgr. Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France, 1800-1900,* Paris, 1901; Bourgain, *L'Eglise de France et l'Etat au XIX° siècle,* Paris, 1901, 2 vols.; F. Mourret, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850,* Paris, 1917; A. Pépin, *Etat du catholicisme en France, 1830-1840,* Paris, 1841; Dom Guéranger, *Institutions liturgiques,* Paris, 1878, 2 vols. Deben consultarse también las obras ya citadas en el capítulo precedente.

Sobre los comienzos de la lucha para la enseñanza libre, consúltense: Pilenco, *Les moeurs électorales en France. Régime censitaire,* Paris, 1928; canónigo Adrien Garnier, *Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration,* Paris, 1925; Poirier, *L'Université provisoire,* en «Revue d'Histoire moderne», (1926), t. I, pp. 241-279, t. II, (1927), pp. 3, 35 y 261-306; Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement,* Paris, 1898; Henrion, *Vie de Mgr. Frayssinous,* Paris, 1842, 2 vols.; Falloux, *Mémoires d'un royaliste,* Paris, 1888, 2 vols.; H. de Lacombe, *Les débats de la Comission de 1849,* Paris, 1899.

## CAPITULO VI

### 1848 ó LA «PRIMAVERA DE LOS PUEBLOS»

Acabamos de ver que la monarquía de Luis-Felipe puede resumirse en una frase: reinado de la burguesía. El rey había intentado encauzar las ideas revolucionarias en un régimen de legalidad que podríamos llamar de «justo medio»; había sido eleborada, incluso, una doctrina que encerraba dos peligros: el de las derechas, el peligro reaccionario de los ultras, de los legitimistas, y el de las izquierdas, el de la anarquía popular, el peligro revolucionario. Guizot definió muy bien esta política cuando proclamó la autoridad del centro, «región donde naturalmente dominan, con independencia y luminosidad, los intereses conservadores del orden social»; es ésta la región de las clases intermediarias, abiertas a la expansión de la riqueza, la clase burguesa destinada a estabilizar y digerir los principios revolucionarios de 1789. Esta clase dirigente de la monarquía de Julio estaba sostenida por un orden electoral escogido, compuesto de 240.000 censatarios, casi todos negociantes burgueses, ricos propietarios hacendados; una feudalidad industrial y financiera dirigía, pues, este régimen.

Pero existía la oposición, la cual no era solamente doctrinal y organizada, sino incluso fuerte, de poderosa ideología. El traslado, en 1830, del poder real a la soberanía popular, había ocasionado un nuevo hecho. El movimiento liberal se había engrosado con dos corrientes: la una provenía de las ideas de 1789 que todavía perduraban; toda la izquierda y todo el centro-izquierda de Thiers se basaban sobre ideales revolucionarios. París se había convertido en la capital

del liberalismo, en el refugio de los perseguidos de toda Europa; en 1834, se fundó la «Fédération des bannis»; en 1844, la «Jeune Europe» de Mazzini; en 1843, «Les Annales franco-allemandes» que habían abierto sus puertas a Karl Marx. París era el centro permanente de las conspiraciones que agitaban a Europa en Polonia, en Francfort, en el norte de Italia. La otra corriente provenía del movimiento romántico cuyo influjo había impulsado a las naciones a considerarlo a la moda: Pouthas lo definió con exactitud: «El despertar de las tradiciones nacionales acompañó a la reivindicación liberal y democrática».

En los últimos tiempos del reinado de Luis-Felipe, nadie hubiese puesto en duda que la próxima sacudida revolucionaria sería «social»; bastaba con echar un vistazo a los hechos. Si en Inglaterra el desarrollo del capitalismo industrial era ya grande y la organización obrera de las *Trade-Unions* era tolerada desde 1825 por el gobierno, nada de esto existía en Francia. La burguesía francesa, enriquecida con los bienes nacionales, se valía del pueblo para mantener sus reivindicaciones; 1793 fué ya el primer ejemplo de ello (pues la gran Revolución, como hemos visto, abortó de hecho en el triunfo de la burguesía); 1830 era el segundo (1); para oponerse a la antigua feudalidad legitimista, esta nueva capa social había impulsado a los obreros a echarse a la calle; ejecutada la operación, los había hecho entrar nuevamente en los talleres. Pero la operación era peligrosa; cuando, por tercera vez, esta burguesía quiera repetir la experiencia, las fuerzas desencadenadas permanecerán en la calle y se precisarán ejército y fusiles para acabar con ellas. Y el pueblo obrero ya no conseguirá nunca olvidarse de esto.

El desarrollo industrial llevado a cabo desde 1830 a 1848, arrastró

(1) A. de Tocqueville, en octubre de 1847, señalaba muy agudamente el profundo sentido político de la Revolución francesa de 1789. En sus *Souvenirs* reproduce algunas líneas de un manifiesto que quería publicar entonces: «La Revolución francesa, que abolió todos los privilegios y destruyó todos los derechos exclusivos, dejó que en todas partes subsistiera uno: el de la propiedad. Pero no deben los propietarios hacerse ilusiones sobre la fortaleza de su posición ni imaginarse que el derecho de propiedad es una barrera infranqueable porque hasta el presente no haya sido franqueada en ningún sitio; nuestro tiempo no se parece a ninguno de los pasados... Hoy, que el derecho de propiedad no es más que el último resto de un mundo aristocrático en ruinas, cuando es el único que queda en pie..., él solo tiene que sostener ahora cada día el choque directo incesante de las opiniones democráticas...» (pág. 31).

consigo temibles consecuencias; abandonado sin defensa a un patronato; sujeto a la competencia que debía soportar, a la vez que las duras leyes de la oferta y de la demanda de un mundo económico aún desorganizado, el egoísmo, la crueldad y la avaricia de una burguesía sin alma, el creciente mundo obrero permanecía de hecho al margen de la nación; socialmente se encontraba en estado de anarquía constante. El obrero iba descubriendo, en su miseria, la humilde fraternidad de la desgracia. Ya en 1832, Chateaubriand había hablado de «este mundo vengativo, oculto tras la sociedad y cuya existencia hacía temblar». Las sociedades secretas, los grupos socialistas, el ejemplo de las *Trade-Unions* inglesas le impulsaban a sublevarse; añadamos a esto el romanticismo a la moda, este deísmo a estilo Rousseau que creía en la bondad natural del hombre y en la de la naturaleza, esta confianza en la razón humana, en un mundo futuro fraternal y justo.

Para el gobierno, sin embargo, no existía el problema social; un orador intentó un día en la Cámara de los Pares, hablar de las reformas que sería preciso llevar a cabo en la sociedad; el presidente, duque de Pasquier, le respondió: «Me es imposible soportar tales propósitos en este recinto». La miseria popular era, para la sociedad de entonces, un mal fatal; los mejores sólo veían en ella un medio para ejercer sus deberes caritativos; los otros se contentaban con las teorías económicas de Bastiat que mostraban el grandioso espectáculo de las «armonías económicas».

La burguesía media sabía muy bien, sin embargo, que el gobierno del rey, representado por Guizot, quería hacer recaer sobre ella los efectos de la crisis económica de la cual hemos hablado. Ya hemos visto la campaña de los discursos-banquetes a través de Francia para combatir los escándalos de las clases dirigentes (actos de concusión, asesinatos pasionales que dejan al descubierto la podredumbre de la alta sociedad) y para remediar un déficit presupuestario y una crisis económica cada vez mayor; pero Guizot, obstinadamente, no quiere prometer nada. Esta misma burguesía liberal desearía una reforma electoral; pero el rey, viejo ya, no quiere ceder. No le queda, pues, otro recurso que el de desencadenar, una vez más, las masas populares, como en 1830, para imponer su voluntad por la fuerza. Con ello abre una brecha por donde se introducirá la Revolución de febrero de 1848 y la II República.

LA II REPÚBLICA.

Alexis de Tocqueville había pronunciado en la Cámara de los Diputados, el 29 de enero de 1848, un discurso profético, cuya cita sería interesante trasladar íntegramente, que, entre otras cosas, decía lo siguiente: «Se dice que no existe peligro porque no hay rebelión; se dice que, como no hay desorden material en la superficie de la sociedad, las revoluciones están muy lejos de nosotros. Señores, permítanme decirles que están equivocados. Es cierto que el desorden no está en los actos, pero está profundamente adentrado en los espíritus. Observen lo que sucede en el seno de estas clases obreras, aunque haya que reconocer que en este momento están tranquilas. Es cierto que ellas no sienten ahora la preocupación por las pasiones políticas propiamente dichas con la misma intensidad con que antiguamente las sentían; pero ¿acaso no ven ustedes que sus pasiones políticas se han convertido en pasiones sociales? ¿No observan, quizá, que poco a poco van desarrollándose en su alma opiniones, ideas, que no van solamente a derribar tales leyes, tal ministerio o incluso tal gobierno, sino la misma sociedad, sacudiendo los cimientos sobre los cuales hoy reposa?... Creo que nos estamos durmiendo cuando tenemos bajo nuestras plantas un volcán; estoy completamente convencido de ello».

Ya hemos visto la oposición entre el país legal y el país real. El agravamiento de las condiciones de vida en la clase obrera, las quiebras, la crisis, acentuaban este desequilibrio; una sola ocasión bastará para derrumbar el régimen de Luis-Felipe: esta ocasión se presentará al prohibirse una reunión en la que debía tratarse de la reforma electoral.

¿Cuáles eran las fuerzas militares de que podía disponer el gobierno de Guizot ante una sublevación? Se había preparado, en 1840, bajo la dirección del mariscal Gérard, un plan al que se había llamado «orden del día 25 de diciembre»; pero este ejército estaba penetrado de la propaganda democrática y, por tanto, no se opondrá más que muy débilmente a las tropas insurrectas.

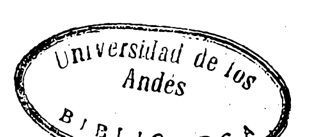
La oposición a la política de Guizot, unida en contra suya estaba al mismo tiempo dividida entre sí; ya hemos visto cuán divergentes eran sus intereses: los grandes burgueses (centro izquierda e izquierda dinástica), no querían más que una simple reforma electoral; Thiers se afanaba por derribar a Guizot y ponerse en su lugar; la

pequeña burguesía de París quería también solamente una reforma electoral que le diese voz y voto en el capítulo; por último, los obreros, todos republicanos, algunos de ellos socialistas, dirigidos por jefes conocidos o desconocidos, que buscaban la insurrección. Esta confusión de aspiraciones, esta mezcla dispar, explica el desorden equívoco que se observa en el desarrollo de los acontecimientos de febrero de 1848.

Ya hemos visto que la oposición parlamentaria había llevado a cabo una serie de reuniones a través de Francia; la idea de celebrar una última reunión que tendría lugar en París, fué lanzada por los oficiales de la XII legión de la Guardia Nacional. Se alquiló para este fin, con ciertas dificultades, un salón en la calle de Pascal (distrito XII); pero el gobierno suspendió la reunión. Recurren entonces a los diputados de la oposición: Garnier-Pagès, Odilon Barrot, Duvergier de Hauranne y Ledru-Rollin, y queda aplazada para otra fecha (22 de febrero), de lo cual incluso se advierte oficiosamente al gobierno. Pero éste da lugar a que llegue el día 21, para entonces comunicar que la reunión continúa suspendida, como igualmente el séquito, que había de estar formado por la Guardia Nacional. Por 80 votos contra 17, los diputados de la oposición capitularon ante el gobierno de Guizot. Pero faltaba aún la opinión de la Guardia Nacional y del pueblo; los comisarios del distrito XII habían declarado ya que la la actitud de los parlamentarios de la oposición era una «traición»; los jefes socialistas y republicanos estaban divididos; la multitud, febril. El 21 por la noche, los elementos avanzados se concertaron en reuniones múltiples.

Los estudiantes, resueltos a llevar a cabo la manifestación a cualquier precio, se reunieron el 22 a las nueve de la mañana, en la plaza del Panthéon y, seguidos de la muchedumbre, se dirigieron en comitiva a la Magdalena; allí fueron rechazados, pero la vista de los guardias municipales irritó a la multitud: las riñas volvieron a empezar entre los amotinados al final de la jornada; fueron levantadas barricadas en el centro de París y tuvieron lugar diversas manifestaciones ante el Palacio de los Borbones a los gritos de «¡ Abajo Guizot! ¡ Viva la Reforma!». Los obreros se impacientaban; se echó encima la noche y los incidentes se multiplicaron: hubo disparos y víctimas; el adoquinado de las calles había sido arrancado para construir barricadas. El gobierno respondió poniendo al frente de esta sublevación





los dispositivos del mariscal Gerard. La noche transcurrió en calma y las tropas volvieron a entrar en los cuarteles.

El 23 de febrero, las fuerzas tomaban posiciones por ambas partes; el gobierno echó mano, como recurso, de la Guardia Nacional; ésta, compuesta de pequeños burgueses que pagaban una contribución personal, había aclamado al nuevo soberano al día siguiente de las «tres gloriosas» y el propio Luis-Felipe iba a menudo vestido con el uniforme de la Guardia Nacional. ¿Cuál iba a ser su actitud? La suerte del gobierno dependía de ella. Pero la Guardia Nacional se manifestó en contra del gobierno de Guizot y en favor de la reforma censataria; ayudaron, pues, a los manifestantes en contra de los guardias municipales. El rey, comprendiendo al fin su error, despidió a Guizot y llamó a su lado a Molé. La Guardia Nacional, satisfecha, se aplacó, y la tarde terminó sin incidentes.

Pero la oposición parlamentaria no llevaba el mismo ritmo que el movimiento popular; los insurrectos no se aplacaban; la llegada del viejo Molé no arreglaba el asunto. Se abría, pues, una brecha entre la pequeña burguesía, satisfecha de su demostración en la calle, y los obreros que continuaban excitados. Al preguntarles los jefes de los talleres qué es lo que querían, respondían que exigían la República; gritaban: «¡Abajo el régimen!»; en la barricada del arrabal de Saint-Denis, y al anunciar algunos oficiales de la Guardia Nacional que ya había concluído todo: «No, señores, respondió uno de los jóvenes capataces; el pueblo de las barricadas tiene en sus manos las armas y no está dispuesto a dejarlas hasta que Luis-Felipe sea destronado». Las masas desencadenadas por la burguesía rehusaban, esta vez, volver a las filas. La revolución comenzaba.

Por la tarde una comitiva, con bandera roja en cabeza, recorrió el centro de París seguida de una inmensa multitud de curiosos; fué detenida por una compañía del 14 de línea, se oyó un disparo y los soldados respondieron tirando de lleno sobre la muchedumbre, que huyó aterrorizada. Sobre el suelo quedaban 52 muertos y 74 heridos. Se organizó una procesión trágica que arrastraba 16 cadáveres sobre un carretón, reclamando venganza. Ante este hecho, el pueblo de París se levantó en pleno, y la pequeña burguesía se unió a los obreros. Reinaba cierta disciplina, pues, como hace notar Caussidière, «las sociedades secretas poseían una fuerza real en el seno de la población obrera, en la cual tenían su vanguardia, especie de fuerza disciplinada siempre dispuesta a intervenir». La acción de las sociedades

secretas republicanas, socialistas y comunistas, la mayor parte masónicas, está claramente visible en los acontecimientos de 1848 (1).

La suerte que pudiera correr la monarquía dependía, en adelante, del elemento fuerza ; el día 24 de febrero fué decisivo. Por la mañana, las calles presentaban el aspecto de verdaderas fortalezas ; se hacía preciso, pues, reconquistar París. El mariscal Bugeaud había preparado cuatro columnas de ataque, pero los soldados se dejaban desarmar y los oficiales estaban indecisos, así que la maniobra de destrucción de las barricadas fracasó rotundamente. La muchedumbre persigue a la tropa, que se repliega sin disparar ; en el gabinete del rey se suceden las combinaciones gubernamentales cediendo terreno paso a paso ; sin embargo, ya va siendo demasiado tarde. La insurrección toma un cariz abiertamente republicano ; los combates se suceden cada vez más próximos a las Tullerías ; las alcaldías se iban tomando una tras otra por los grupos de insurrectos, y los combates se habían reanudado, pues los soldados, que empezaban a temer la furia de la multitud, se defendían. Luis-Felipe firmó a mediodía, con su letra grande, el acta de abdicación a favor de su nieto, y abandonó el palacio subrepticiamente, en un coche de alquiler, por los jardines y los Campos Elíseos. Una hora después, el palacio era invadido y saqueado. El último rey de Francia huía por las carreteras del Norte. Mientras tanto el trono real había sido conducido a la plaza de la Bastilla, donde se le había prendido fuego con inmenso júbilo.

El Ayuntamiento de París había jugado ya un importante papel histórico durante la Revolución de 1789 ; de él había salido la monarquía de Julio en 1830 ; en 1848 se convierte en sede de un gobierno provisional, en el que se ensalzan los nombres de : Dupont de l'Eure, Lamartine, Arago, Ledru-Rollin, Garnier-Pagès, L. Blanc, Marrast, Flocon, Albert, Marie, Crémieux. Excepto Lamartine, todos son francmasones. La provincia sigue los pasos de París ; aquí los orleanistas no poseen, en ningún sitio, profundas raíces, y no intentan la menor

(1) TOCQUEVILLE dice en sus *Souvenirs* : «Las teorías económicas y políticas que comenzaban a impregnar (el nuevo pueblo de obreros) y tendían a hacerle creer que las miserias humanas eran obra de las leyes y no de la Providencia, y que podía suprimirse la pobreza cambiando el orden de la sociedad... ; la movilidad, en fin, de todas las cosas, instituciones, ideas, costumbres y hombres en una sociedad en movimiento, que se ha visto sacudida por siete grandes revoluciones en menos de sesenta años..., tales fueron las causas generales que hicieron posible la Revolución de febrero» (pág. 72).

resistencia; el miedo acaba por decidir a los indecisos. Después de violentas discusiones en las cuales toma parte Lamartine de modo importante, y bajo la presión de los obreros, se proclama la República el día 25 por la mañana; la polvareda popular había traspasado incluso los elementos moderados del partido republicano.

Transcurrieron algunas semanas en gran confusión; de este gobierno provisional, que no había gobernado nunca, surgieron alabanzas y decisiones contradictorias; sus miembros eran hostiles al socialismo. En medio de interminables discursos, se lanzaron algunos decretos: garantía de trabajo para los obreros, derecho de asociación entre ellos, jornada de diez horas, nueva distribución de las contribuciones, creación de talleres nacionales donde se facilitase trabajo a todos los obreros parados, abolición de la pena de muerte, institución del sufragio universal, preparación de las elecciones para una Asamblea constituyente. Todo ello intercalado con canciones, aplausos de alabanza, plantación de árboles de la libertad, donativos patrióticos, alegría y júbilo. Lamartine exclamaba: «Corazón, corazón, siempre corazón para el pueblo y éste, en agradecimiento, os dará el suyo»; se vivía en pleno romanticismo político.

Pero la realidad reclamaba a los hombres a la tierra; económicamente, la revolución había provocado un hundimiento. El cambio en el mercado extranjero había descendido a una cifra irrisoria y algunos Bancos se habían declarado en quiebra; fueron suspendidos los créditos y el comercio se hundió; 450 casas suspendieron los pagos en París; el Tesoro de la nación vió paralizarse sus ingresos; de 192 millones el 22 de febrero, la existencia en Caja era de 50 millones el 15 de marzo; Garnier-Pagès se vió obligado a establecer la circulación forzosa de los billetes y a crear Bancos de compensación por todo el país. Políticamente, la agitación revolucionaria continuaba; alrededor de Blanqui, la «Sociedad republicana central» quería un comunismo impreciso, sin programa social, de inspiración jacobina; dándose cuenta de que el país no era republicano, este grupo intentaba aplazar las elecciones; era partidario de una dictadura popular en Francia. Alrededor de Louis Blanc, el partido socialista intentaba organizar sus cuadros y el futuro gobierno; un «club de la Revolución» reunía a los principales jefes socialistas e intentaba confederar las masas obreras con un determinado programa: nacionalización de los ferrocarriles, de los Bancos, de las Seguros, de las grandes industrias. El día de las elecciones, 16 de abril de 1848, un pequeño grupo

intentó hacer presión sobre el gobierno encaminándose al Ayuntamiento, pero la Guardia Nacional dispersó el movimiento.

Las elecciones van a disipar el equívoco: en París, Lamartine y los republicanos moderados se apoyan en el alcalde de París, Marrast; los socialistas y las izquierdas quieren proseguir la dictadura de las sociedades secretas. Ledru-Rollin, ministro del Interior, es el árbitro de la situación: dispone de la Guardia Nacional, de la prefectura de Policía, de la Guardia Móvil; la burguesía republicana moderada va a oponerse en provincias, igual que en París, a la clase obrera, ya debilitada por sus divisiones.

Pues el sufragio universal es conservador; mantiene lo que existe; desde hace 90 años, fecha en que fué introducido en Francia, ha permanecido extraño a la caída de los tres regímenes políticos que se han sucedido. La II República lo introducía en 1848 y él le fué hostil, por los motivos arriba expuestos, no porque el régimen en sí fuese discutido (un legitimista notorio como el conde Falloux se proclamaba monárquico por principio, republicano por naturaleza), sino porque el socialismo de París inquietaba a la provincia. El 23 de abril tuvieron lugar las elecciones, cuyo escrutinio quedó dispuesto a fin de que el voto recayese sobre programas más que sobre personas; el porcentaje de los votantes se elevó a un 85 por 100. La Asamblea que resultó de ello contaba 900 miembros, que se repartían en los sectores siguientes: 170 legitimistas, 130 orleanistas, 100 republicanos de izquierdas y 500 republicanos moderados. Quedaron, pues, batidos, algunos socialistas conocidos (Blanqui, Barbès, Raspail); Ledru-Rollin y Louis Blanc a duras penas salieron airosos. Con esto acababan de finalizar los días de la revolución.

El pueblo de París quiso reaccionar; los clubs prepararon una «jornada» conforme a la pura tradición revolucionaria; el pretexto era Polonia. El 15 de mayo la muchedumbre invadió la Cámara, haciendo caso omiso de Ledru-Rollin y de Lamartine que intentaron tranquilizarla; Albert y Barbès se trasladaron al Ayuntamiento, donde quisieron repetir un nuevo 24 de febrero; pero la Guardia Nacional no estaba esta vez de su parte; se los llevaron consigo y los detuvieron. De esta forma, rechazando una manifestación socialista y metiendo en la cárcel a sus cabecillas, acabó de situarse el gobierno republicano. Otra vez el pueblo parisino estaba en desacuerdo con el gobierno; nuevamente se operaba un agrupamiento de fuerzas, no ya según las ideologías, sino según los intereses de clase.

Bajo la sugestión de Marie, se abrieron los *talleres nacionales*, destinados a socorrer a los obreros sin trabajo, a los que ocuparon en la construcción de terraplenes; en sí este expediente desembarazaba las calles de elementos sin trabajo y socialmente peligrosos; pero el paro aumentaba, faltaba el dinero y no pudieron abrirse los talleres más que un día sí y otro no; después, un día sí y tres no; de 14.000 obreros inscritos en marzo, su número traspasaba los 100.000 en junio. Estos obreros van a convertirse en un foco virulento de rebelión que pondrá de nuevo en peligro a la joven República; el 22 de junio estos mismos obreros recorren las calles, exasperados por la falta de trabajo y por un jornal insuficiente; Arago intenta detenerlos en el Panteón, pero ellos exclaman: «¡Ah, señor Arago!, ya se conoce que usted no ha tenido nunca hambre, que no sabe usted lo que es la miseria». Después (y aun cuando los cabecillas estaban en la cárcel desde el 16 de mayo), vuelven a levantarse, espontáneamente, las barricadas.

La joven República necesita defenderse; será, pues, inflexible, cruel, despiadada; allí donde los reyes han vacilado, ella golpeará sin piedad, y llevará a cabo un plan maquiavélico. El general Cavaignac, ministro de la Guerra, ha recibido órdenes de defender París. ¿Por qué ocupar barricadas poco seguras? El plan consistirá en abandonar el terreno, dejar crecer la sublevación y después proceder sistemáticamente cercando y destruyéndolo todo; este plan va a ser puesto en ejecución los días 24, 25 y 26 de junio de 1848; Luis Napoleón Bonaparte lo intentará emplear también al llevar a cabo su golpe de Estado, y Thiers lo utilizará contra la Comuna. Es infalible. La represión comienza el 23; los arrabales han sido limpiados y es desalojado el Ayuntamiento; el arzobispo de París, Mons. Affre, que ha intentado detener el combate, cae bajo una bala perdida; el 26 termina la reconquista de los arrabales; se cuentan 3.000 muertos entre los insurrectos, y 1.600 entre la tropa. Cavaignac telegrafía a la provincia: «El orden ha triunfado de la anarquía. ¡Viva la República!». La joven República ha comenzado su historia con una enorme mancha de sangre; en febrero de 1848, la burguesía se había dividido para defender un régimen político; en junio de 1848 se une de nuevo para defenderse, para proteger su clase contra otra clase.

El optimismo humanitario, romántico, de febrero de 1848, ha terminado en una revuelta y en una represión brutales; los hechos hablaban más alto que la ideología. Se había abierto un abismo, sepa-

rando estas dos clases que, en adelante, serán enemigas. Un terror de pánico se apoderó de la burguesía, a la cual le costaba trabajo comprender que esta explosión provenía de su egoísmo y de su paganismo; la República burguesa de 1848 se mostró implacable en su represión; Cavaignac atacaba sin piedad.

Fueron disueltos los talleres nacionales; detenidas 15.000 personas; 4.000 insurrectos fueron deportados a Argelia y sus jefes condenados a prisión por los consejos de guerra; Louis Blanc y Caussidière huyeron a Inglaterra; en la Prensa salió una ley restableciendo las precauciones, y la duración de la jornada de trabajo fué aumentada hasta doce horas; desapareció así casi toda la obra legislativa de febrero de 1848. Se establece una Cámara única de 750 representantes, elegidos por tres años; para evitar que esta Asamblea degenere en Convención, se instituye un poder ejecutivo vigoroso. Un presidente de la República, que sería elegido por cuatro años en sufragio universal, nombraría y revocaría los ministros, disponiendo de la fuerza armada; ésta permanecerá en manos del presidente en caso de conflicto. Grévy manifestó el temor de que un ambicioso se sirviese de este arma para permanecer en el poder; pero Lamartine, que esperaba ser elegido, le tranquilizó. No obstante, Grévy tenía razón. Sentado en el estrado de las izquierdas, con aire melancólico y mirada lejana, había un diputado que tenía reputación de aventurero y mujeriego, y al que se consideraba corruptible y poco inteligente: se llamaba Luis Napoleón Bonaparte y era sobrino del Emperador. Será él quien, legalmente, ocupará la presidencia y llevará a cabo el golpe de Estado tan temido por Grévy, como veremos en el próximo capítulo.

LA IGLESIA DE FRANCIA Y LA REVOLUCIÓN DE 1848.

En 1848, a la muerte de Gregorio XVI, el conclave designó al cardenal Mastaï para sucederle, el cual tomó el nombre de Pío IX. El mundo político quedó asombrado: el nuevo Papa era liberal; «todo se había previsto, excepto un Papa liberal», había exclamado el viejo Metternich. A un fraile, a la vez tímido y autoritario, sucedía un pastor amable, liberal, que concedió a sus vasallos libertad de prensa, amnistía y la constitución de una cámara consultiva. Los católicos liberales de Francia. Montalembert, Lacordaire, Ozanam, Mons.

Parisis, aplaudían la conducta del nuevo Papa al ver a la Iglesia «inclinarse hacia la democracia». Pero las Cortes europeas comenzaban a inquietarse de este mal ejemplo y Guizot, bajo la monarquía de Julio, concentró 5.000 hombres en Toulon por si fuese precisa una intervención eventual en los Estados de la Iglesia.

La revolución de 1848 fué dirigida contra el rey, sin mezclar en ella a la Iglesia; los viejos jacobinos de la Revolución habían desaparecido. El lirismo romántico, el deísmo vago de la época, la actitud «democrática» del grupo de Lamennais, habían desarmado a los adversarios de la Iglesia de Francia. Jesucristo se había convertido en una especie de profeta sentimental que enseñaba un humanitarismo socialista; las izquierdas también evocaban el Evangelio...

El resultado fué que la pasión revolucionaria respetó a la Iglesia; durante las confusas jornadas de febrero de 1848, las puertas de las iglesias permanecieron abiertas; se rezaba en ellas mientras retumbaba el cañón; en las calles ensangrentadas, los obreros iban en busca de los sacerdotes para que éstos diesen los últimos sacramentos a los moribundos. Por entre las barricadas tuvo lugar una procesión, que era portadora de un crucifijo de Saint-Roch; un vicario de la iglesia de la Magdalena pudo atravesar París en plena revuelta, sin encontrar el menor obstáculo. En provincias, la bendición de los árboles de la Libertad simbolizaba la unión de la Iglesia con la nueva República. El *Correspondant* decía que había algunos sacerdotes entre los obreros que marchaban hacia el Ayuntamiento, y añadía: «El clero se ha convertido en pueblo, y el pueblo saluda a los sacerdotes como hermanos suyos» (número del 29 de abril). Mons. Affre, arzobispo de París, prometió al gobierno provisional su «concurso leal»; los obispos pusieron de manifiesto el entusiasmo que les sugería el nuevo régimen: «La bandera de la República, afirmaba Mons. Donnet, arzobispo de Burdeos, será siempre bandera protectora para la religión». Mons. Parisis añadía: «Libertad, Igualdad, Fraternidad; lejos de repudiar estas sublimes palabras, el cristianismo las reivindica como obra y creación suya».

En París, la plantación de árboles de la Libertad se hacía en procesión; el clero desfilaba con banderas, ciriales y crucifijos; estos últimos eran a menudo fijados al árbol para subrayar el sentido evangélico del símbolo republicano. Los servicios fúnebres se multiplicaban por las víctimas de las jornadas de febrero de 1848; Su Eminencia el cardenal de Bonald afirmaba que estas víctimas «habían

caído gloriosamente, defendiendo los principios de la libertad civil y religiosa, principios que acabarán siendo en Francia una realidad». Se habían celebrado misas al aire libre, en honor de la República. Algunos católicos, no obstante, se inquietaban por este extraño celo; Montalembert lo destaca. Las elecciones generales van a procurar a la Iglesia una fuerza extraordinaria por la influencia que ésta va ejerciendo, ¿de qué forma iba esta fuerza a ser encauzada?

Las antiguas divisiones del clero francés no habían desaparecido; ya hemos visto la oposición que existía al movimiento del liberalismo católico de Lamennais y de su grupo; esta oposición no había conseguido desarmarlo y la condena pontifical, por el contrario, lo había reforzado. Ahora bien, los católicos poseían una organización electoral; Montalembert había creado, en efecto, una «Agencia general del Clero» en 1844, al tener lugar el fracaso de la reforma de la enseñanza y que llevaba entonces el nombre de «Comité para la Defensa de la Libertad religiosa»; este Comité había funcionado muy bien en 1846 los días de las elecciones. Trabajó también en 1848, hasta el extremo que puede decirse que la Asamblea elegida fué en gran parte obra de esta Agencia; todo el mundo se proclamaba republicano, y se votaba esta papeleta sin darse cuenta de lo que tras ella se ocultaba. Lacordaire percibió el peligro que tal intrusión política de la Iglesia suponía; manifestó que este papel no debía ni podía ser más que «transitorio». El órgano de la burguesía católica era el *Correspondant*. El grupo de los católicos demócratas antiguos amigos de Lamennais, va a lanzar, el 1.° de marzo de 1848, un nuevo periódico, la *Ere nouvelle*; en él se encuentran los nombres bien conocidos de Lacordaire, Maret, Ozanam, de Coux, Charles Sainte-Foi, Lorain, Gouraud; los principales «leaders» son Ozanam, Lacordaire y el abate Maret. El 15 de abril aparece el primer número, donde leemos: «Hay en Francia dos fuerzas victoriosas: la nación y la religión, el pueblo y Jesucristo; si se separan una de otra, estamos perdidos; si se compenetran, estamos salvados»; esto lo firma Lacordaire.

La lucha se enreda pronto entre los católicos: la *Ere nouvelle* es desaprobada por el antiguo *Ami de la Réligion* legitimista, dirigido nuevamente por el abate Dupanloup, así como también por el *Univers*, que dirige el fogoso e intransigente Louis Veuillot; Montalembert entonces se escandaliza de las «adulaciones indignas del elocuente y demagogo Padre Lacordaire». Estos últimos sitúan el problema

sobre el terreno político, mientras que la *Ere nouvelle* lo coloca en el terreno social; de aquí una incomprensión recíproca y total. Los unos quieren la libertad republicana en el orden burgués y echan de menos, a menudo, el antiguo orden de cosas; los otros intentan asociar el pueblo a esta libertad, comprendiendo la imperfección del orden social establecido hasta entonces en beneficio exclusivo de la rica burguesía; pero lo que no ven del todo claro es que ponen así en peligro la estructura profunda propiamente dicha del orden social, y que esto se traduce también en el plan político. La incomprensión recíproca durará hasta que estos adversarios católicos se reconcilien en la lucha común contra la dictadura imperial de Napoleón III.

Los trabajos de la Asamblea comienzan muy favorablemente para la Iglesia; la Constituyente elige como presidente al socialista cristiano Buchez; en el número de los vicepresidentes figura el obrero cristiano Corbon; el comité de Cultos se compone de tres obispos y cuatro sacerdotes. La buena voluntad de que está poseída va incluso a proponer la abolición de los 22 artículos orgánicos, declarando esta legislación «inspirada por el espíritu de centralización y absolutismo que es el sello particular de las obras de Napoleón». Por último, para demostrar bien su respeto hacia los principios católicos, la Constituyente descarta el restablecimiento del divorcio, petición que varias veces se le había hecho inútilmente. En el momento de la proclamación de la República, el 4 de mayo, ante el peristilo del Palais-Bourbon, el P. Lacordaire fué aclamado y conducido triunfalmente hasta la puerta del recinto legislativo. Montalembert escribió entonces: «A partir de este día, las leyes tiránicas contra las que durante tanto tiempo habíamos luchado, y que todos los déspotas uno tras otro habían invocado, que iban en contra de la conciencia, de la santa libertad, de la paciencia y de la abnegación, han quedado anuladas; han caído heridas de muerte gracias a la intrepidez de un sacerdote y a las aclamaciones del pueblo. La Segunda República acaba de reparar ahora las más odiosas iniquidades de su hermana mayor.» No obstante, este entusiasmo romántico está destinado a desaparecer muy pronto.

El mismo Montalembert, ante el golpe de Estado del 15 de mayo, la irrupción del pueblo en la Cámara y la tentativa del Ayuntamiento, escribirá: «Todas mis creencias políticas se encuentran trastornadas, por no decir destruídas. He consagrado los mejores veinte años de mi vida a una quimera: tratar de conseguir establecer un conve-

nio entre la Iglesia y los principios modernos. Ahora comienzo a creer que la transacción es imposible, y que—como demuestra Michelet en su último volumen sobre la Revolución—, los principios modernos, la obra llevada a cabo por Voltaire y Rousseau, es antípoda del cristianismo. Sin embargo, mis ideas no son todavía definitivas sobre este punto; aún espero. El ejemplo de Pío IX será decisivo. Veremos en qué termina esto.» Montalembert resume con esta frase la opinión de la mayor parte del clero de Francia en este momento; este ímpetu, este entusiasmo de febrero de 1848 ¿no será quizás más que una «quimera»?

Lacordaire siente igualmente una «mauvaise conscience», según la expresión de moda; «La República está perdida», escribe al siguiente día (16 de mayo); el 18, presenta su dimisión como diputado y siente deseos de abandonar la *Ere nouvelle*; su corazón está desgarrado: «Por un lado—dice—, me arrastran las convicciones de mi espíritu y mis compromisos de posición; por el otro, las realidades presentes ante mis ojos me alejan de ellas. Este retroceso ha roto el nudo gordiano, pero no sin una gran conmoción interior» (carta del 6 de junio). La *Ere nouvelle* vacila; los católicos franceses, llenos de dudas, siguen los pasos de los conservadores del partido burgués; no repudian todavía a la República, pero recuerdan la advertencia de Ozanam: «La Revolución de 1848 no es una revolución política, sino una revolución social»; ellos no desean la reforma de la sociedad; sobre lo social predomina en ellos lo político, y esta evolución se acentuará cada vez más.

El motín «organizado» de las jornadas de junio de 1848 fué provocado, como hemos visto, con motivo de los talleres nacionales; fué el jefe católico, conde de Falloux, quien dirigió la operación. Hemos visto cómo por causas desafortunadas—y que parecen haber sido provocadas adrede—los obreros se amotinaron. Las discusiones entre Marie y Emile Thomas, que quieren recurrir a los obreros de los talleres nacionales en contra del motín obrero socialista y de la Comisión ejecutiva de la Asamblea, indican que se quería hacer fracasar a los hombres de febrero del 48. Falloux indica que los talleres se han convertido en centros de corrupción, en focos permanentes de huelga; se trata de una «horrible plaga» legada por el gobierno de febrero y que la Asamblea burguesa y conservadora de las nuevas elecciones quieren suprimir. El 21 de junio, Falloux arranca a la Comisión Ejecutiva un decreto por el cual se obliga a los obreros de los talleres

a enrolarse en el ejército y a ser repartidos por provincias en pequeños grupos; pero éstos se sublevan, y Cavaignac va a emplear de nuevo su famoso plan de represión que ya conocemos.

Mons. Affre, arzobispo de París, sufre angustiosamente ante la idea de esta lucha fratricida; aun sabiendo el peligro que le esperaba, reúne a sus vicarios generales y les notifica su resolución: «El pastor se debe a su rebaño»; Cavaignac, a quien solicita un permiso de circulación, le expone sus temores; ya han caído en esta lucha salvaje, tres generales, y el cuarto, Bréa, que se presentó como parlamentario, fué asesinado; «Mi vida es posa cosa: iré», replica el arzobispo. Se dirige hacia el centro de la refriega por la parte de la Bastilla; pide que cese el fuego con objeto de enviar parlamentarios a los amotinados. Se agitan pañuelos blancos, cesan los disparos de una parte y de otra, y se adelantan los emisarios para acompañar al prelado; de pie sobre la barricada de la calle del arrabal de San Antonio, intenta hablar, pero tropieza con otra barricada que sube hasta un segundo piso y que está coronada por banderas rojas; allí, los amotinados son mucho más indómitos; gritan: «¡no queremos al arzobispo de Cavaignac!» Mons. Affre se esfuerza en hacerse oír, pero su voz es sofocada por los clamores; al fin, logra responder: «Lo único que deseo es que ustedes no tengan que arrepentirse de no haberse rendido a mis razones.» Los coloquios empeñados en la plaza de la Bastilla, degeneran en disputas; prosigue la batalla; el prelado intenta volver a retaguardia pero una bala le alcanza por la espalda. Se ha pensado en que la bala hubiese sido tirada por soldados de la guardia móvil emboscados frente a la barricada; sin embargo, el examen de los lugares contradice esta versión. Una denuncia acusa a un insurrecto de haber tirado sobre el prelado a fin de poder continuar la lucha; pero éstas no son históricamente más que suposiciones. Lo cierto es que los insurrectos reprobaron este gesto y prodigaron inmediatamente sus cuidados a la víctima. Herido mortalmente en la columna vertebral, Mons. Affre hizo ofrenda de su vida para poner fin a la guerra civil. Durante toda la noche los insurrectos montaron la guardia ante el presbiterio del curato de San Antonio, donde agonizaba el prelado: «No somos nosotros quienes le hemos herido—repetían—. Nosotros le vengaremos.» Al día siguiente, y a través de los descombros aún humeantes de los cadáveres, el prelado fué transportado al arzobispado; guardias nacionales, guardias móviles y transeúntes, se descubrían a su paso. Este

prelado galicano llamó a su lado al Nuncio del Papa para renovar hacia este último su juramento de fidelidad y obediencia; pidió perdón a todos; a las cuatro de la mañana del día 27 de junio de 1848, Mons. Denys Affre moría; el cañón había callado. La voz de la campana mayor de Notre-Dame anunciaba a París la muerte de su prelado que, como víctima expiatoria, había dado su vida por el fin de la horrible lucha social.

La muerte de Mons. Affre tuvo una gran resonancia en Francia y en el extranjero; Pío IX hizo celebrar en Roma, en la basílica de Santa María Mayor, un servicio solemne al que asistió acompañado del Sacro Colegio. El pueblo de París desfiló durante ocho días ante el cadáver del santo prelado y los funerales revistieron la forma de una apoteosis popular; más de 200.000 personas asistieron a la ceremonia.

La «victoria» de Cavaignac fué celebrada por la burguesía y por los campesinos, a quienes se unió la Iglesia; la mayor parte de los jefes seglares y eclesiásticos reaccionaron como la burguesía, a la cual pertenecían por su origen o por su formación. Las jornadas de junio abrieron un abismo entre las dos clases sociales; los obreros habían comprometido su causa, y su sangrienta rebelión provocó un reflejo de temor lleno de desconfianza respecto a lo que podían presentar de legítimas las reivindicaciones populares. La justicia exigía reformas sociales; pero al querer dar a estas reformas un sesgo insurreccional, se llegó a confundir éste con una revolución sangrienta que aterró al país. El espanto provocó una reacción, y esta reacción endureció las posiciones. Los comerciantes, los campesinos, los negociantes de la clase media, los pequeños propietarios, temblaron por su seguridad, por su hacienda. El *manifiesto* de Karl Marx apareció en Francia con anterioridad a las jornadas de junio; por otra parte, Marx habitaba en París durante la insurrección. Los católicos temían el regreso al 1793: los jacobinos con gorro rojo, la guillotina, el Tribunal revolucionario, las confiscaciones, la miseria, las matanzas de septiembre, la descristianización. Los jefes católicos se volverían dudosos, desconfiados: Montalembert, Dupanloup, Veuillot, querían salvar la Iglesia desenmascarando a sus enemigos implacables, combatiendo a los que intentaban pactar con ellos.

Entre estos últimos se encuentra la *Ere nouvelle*; las jornadas de junio han sido un rudo golpe para ella y sus lectores. Lacordaire escribe: «sin haber preparado la insurrección—que por el contrario

hemos condenado y maldecido enérgicamente—, tratamos no obstante, de suavizar sus graves heridas y estamos dispuestos a llevar a cabo una reconciliación». Lacordaire teme que los católicos comprometan nuevamente la Iglesia cayendo en una política de sumisión; pero él comparte cada vez menos la fe democrática de sus colegas: el 20 de agosto abandona el periódico para consagrarse plenamente a la Iglesia. El comité directivo, en ausencia de Ozanam, saca a votación la supresión del diario, consiguiéndose por cuatro votos contra tres. El pánico de las jornadas de junio, las campañas de Veuillot y del *Ami de la Religion,* desacreditan a los católicos demócratas y sociales. Se acentúa en los católicos la tendencia a seguir a Louis Veuillot, que asegura sencillamente que la miseria es un lote que fatalmente lleva consigo una parte de la sociedad, «una ley de Dios a la cual es necesario someterse con gusto» (*Univers,* 7 de julio de 1848), y expresará el fondo de su pensamiento el 12 de febrero de 1849: «La sociedad precisa esclavos; no puede subsistir más que a este precio. Es necesario que haya hombres que trabajen mucho y que vivan mezquinamente». Aquí terminan todas las preocupaciones sociales de los católicos de 1849, que Ozanam había intentado inútilmente despertar (1).

¿Iría Roma, quizás, a procurarles una enseñanza más amplia? Los acontecimientos de la revolución de noviembre de 1848 van a proporcionar, por el contrario, armas a los conservadores católicos franceses. Pío IX había comenzado su pontificado iniciando un conjunto de reformas liberales, como ya hemos visto. Pero la guerra que estalló entre Austria y el rey de Cerdeña hizo más aguda la crisis interior de los Estados del Papa; el movimiento irredentista para la liberación de Italia venía por último a sumarse al todo. El Papa quiso mantenerse al margen del conflicto, pero sus tropas se unieron a los piamonteses; el ministro Mamiani, al obligarle a tomar un par-

---

(1) OZANAM: *Origines du Socialisme,* artículos aparecidos en *L'Ere Nouvelle* de septiembre y octubre de 1848. Allí denuncia, entre otros, a los «manufactureros», que «no conocen más ley del trabajo que la de su interés personal y que humillan a los pobres hasta rebajarlos a la categoría de simples instrumentos de su fortuna». Ozanam conjura allí a los sacerdotes «a ir en busca de los ricos... Estad seguros de que obligándoles a despojarse ellos mismos les evitaréis el disgusto de ser despojados por manos más rudas». Censura la asistencia del Gobierno: «el samaritano derrama aceite sobre las heridas del caminante, pero la justicia debe impedir que el caminante sea atacado». Cfr. OZANAM: *Mélanges,* París, 1855, págs. 197-275.

tido avanzado, le compromete; el Papa lo reemplaza por Rossi, pero éste es asesinado el 11 de septiembre de 1848, y Roma, sublevada, obliga al Papa a tomar de nuevo a Mamiani. Ante el peligro de una revuelta, Pío IX huye el 24 de noviembre a Gaeta, desde donde lanza un llamamiento a los Estados de Europa reclamándoles su intervención contra la rebelión de sus vasallos. La emoción es inmensa en Francia; los austríacos vencen a los piamonteses y ocupan el norte de los Estados Pontificios. Francia envía entonces un cuerpo expedicionario mandado por Oudinot; después de un primer ataque infructuoso, Oudinot entra en Roma en julio, y Pío IX vuelve a sus Estados. Veremos después las protestas del Presidente de la República francesa, príncipe Napoleón, y su política, en la cuestión romana.

Por fin, la elección del futuro Presidente de la República va a poner frente a frente a Cavaignac y a Luis Bonaparte; también vamos a ver cómo la Iglesia, al apoyar rotundamente la candidatura del príncipe, prepara así las cadenas que van a oprimirla en breve.

### LA LEY FALLOUX Y LA LIBRE ENSEÑANZA.

Nos habíamos quedado en el segundo proyecto Villemain (1844) y en el proyecto Salvandy, que habían sido abandonados durante el reinado de Luis Felipe; la oposición de la Universidad, con Víctor Cousin a la cabeza, había retardado la libertad de la enseñanza católica. Antes de 1848, la burguesía no había discernido la existencia del peligro social; ahora, después de este golpe, va a exagerar su importancia y el sentimiento religioso va a parecerle el mejor antídoto de la anarquía; se va, pues, a convertir en clerical sin ser cristiana, confiando en que la Iglesia sea una muralla al abrigo de la cual pueda resguardarse y excusar sus actitudes.

La revolución de 1848 replanteó el problema de la enseñanza de manera diferente y en otro tono; puede comprenderse ya, por la atmósfera que hemos descrito, que los católicos de Francia pusieran todas sus esperanzas en el nuevo Gobierno republicano nacido de las barricadas. El *Univers* declaró que «la revolución era una notificación de la Providencia», y que «no había republicanos más severos que los católicos franceses» (número del 28 de febrero de 1848). La nueva Constitución de 1848 proclamó libre la enseñanza. Hubo, en

primer lugar, el proyecto Carnot sobre la enseñanza primaria (30 de junio de 1848); al caer este ministro, su sucesor, el conde Alfredo Falloux, nombró dos Comisiones. Era éste católico práctico, ardiente partidario de la libertad de enseñanza, amigo de Montalembert, de Berryer, del conde de Molé, del P. de Ravignan, de Mons. Dupanloup. Tenía también grandes enemigos: Veuillot le denominaba *fallax,* y Tocqueville, que no le quería, escribía de él que poseía «una trapacería poco común y muy eficaz»; el P. Lecanuet, más amablemente, escribe de este hombre de Estado, que entre las virtudes cristianas «cultivó más la prudencia de la serpiente que la sencillez de la paloma». Falloux era un hombre apasionado por «la Causa», es decir por la libertad de la Iglesia y la enseñanza cristiana; explicó su política en su libro *Le Parti catholique,* aparecido en 1856, y en él leemos que había tropezado con dos posibles soluciones: o bien permitir, por medio de ciertas medidas ministeriales, sin inmiscuirse en la enseñanza pública, la apertura de las escuelas libres, o bien, por una ley general y nueva, regular al mismo tiempo el ejercicio de la enseñanza pública y el de la enseñanza privada. Eligió él esta segunda solución, «más digna de la misión de la Iglesia», y más amplia, más duradera, que permitirá un contacto fructuoso entre la Universidad y la Iglesia en una concurrencia fecunda y en manera alguna hostil. Esta no era una ley de combate, sino de conciliación; la elección de las personalidades era importante y Falloux hubo de alejar a ciertos católicos de derechas que no le perdonaron esto, y que provocaron una oposición muchas veces arriesgada. Es así como, en las dos Comisiones que trabajaron desde el 6 de enero de 1849, Falloux descartó a Louis Veuillot, demasiado combativo, y al obispo de Langres, Mons. Parisis, independiente y hostil a toda política de reconciliación; observemos que Thiers presidía las dos comisiones que llegaron a fusionarse rápidamente en una sola.

Thiers poseía ya los dones políticos que le proporcionaron una brillante carrera; llegado del centro izquierda, las jornadas de junio de 1848 le llevaron a pasarse a las derechas conservadoras con el deseo de apoyar la política gubernamental en la Iglesia, último baluarte del orden social; después aún tendremos ocasión de ver este miedo de «Monsieur Thiers» en 1871, ante la Comuna de París. Por el momento, Thiers teme que el virus revolucionario sea difundido por los maestros de escuela que son «verdaderos anti-curas». ¿Por qué no suprimirlos y abandonar al clero la instrucción del pueblo? Y en

último caso, que se cierren las escuelas normales primarias, «el manantial más seguro, la fuente más abundante del mal»; en el pensamiento de Thiers, como en el de la burguesía de derechas de esta época, la instrucción, en el fondo, no se ha hecho para los pobres ni para el pueblo: «la escuela es un lujo», tiene el atrevimiento de afirmar en la cuarta sesión de la Comisión, lo que atrajo la inmediata respuesta de Cousin: «¿Olvida usted, señor Thiers, que somos cristianos?» Como subraya Joseph Lecler en su trabajo sobre la Ley Falloux, aparecido en las *Etudes* (julio-agosto 1950), se comprende que el presidente de la Comisión haya rehusado, por su parte, a la publicación de estos debates; sin duda no tenía prisa en ver divulgadas sus extravagancias contra los maestros y la instrucción popular.

Tal proposición extremista no fué sostenida por ningún católico; Montalembert lo expresó claramente: «Lo que yo pido para el clero, es la libertad de influencia pero no la dominación, que es cosa exclusiva de la libertad.» El representante de la Universidad, Víctor Cousin, se mostró dispuesto a admitir la libertad de enseñanza y una influencia más directa del clero sobre los maestros y en los Consejos académicos. Las verdaderas dificultades comenzaron cuando el abate Dupanloup intentó conseguir el levantamiento de la prohibición contra los jesuítas; Thiers le respondió, según Albert de Mun (*Mémoires*, París, 1891, II, p. 67): «Sea; yo no me opongo al artículo, solamente ruego a ustedes que, el día en que éste sea discutido en la Asamblea, me dejen esconderme debajo de la mesa; pues ¿cómo podré pedir hoy el reconocimiento del derecho de los Jesuítas a enseñar en nuestro país, después de haber solicitado—y obtenido—hace pocos años, su exclusión de Francia?» Víctor Cousin, después de ejercer una oposición bastante fuerte contra esta «tentativa contra-revolucionaria», se resignó a conceder su aprobación.

El ministro logró, por fin, elaborar un proyecto que presentó el 18 de junio de 1849 y que llegó a ser la gran ley de 1850 sobre la enseñanza; esta ley trataba de la enseñanza primaria, secundaria y universitaria; eximía a los pequeños seminarios, en virtud del artículo 70 de los constreñimientos de los proyectos anteriores; era, según Leroy-Beaulieu, «la ley más favorable a la Iglesia entre todas las que los católicos han conocido en este siglo». Roma, a través del nuncio apostólico, envió el 15 de mayo de 1850 una circular (publicada en el *Ami de la Religion* y en el *Univers* del 18 del mismo mes) que

manifestaba «la muy viva satisfacción» del Santo Padre e insistía sobre «la necesidad de unificar la acción del clero».

El principio residía en la libertad de enseñanza; los órganos directores, los Consejos académicos, se habían transformado profundamente; en el Consejo superior de Instrucción pública, alto organismo de enseñanza, había ocho universitarios, tres obispos, un pastor, tres Consejeros de Estado, tres miembros del Tribunal de Casación, tres miembros del Instituto y tres miembros de la Enseñanza libre. En cada departamento, junto al rector y al inspector de Academia, estarán en adelante el prefecto, el obispo, un eclesiástico, un miembro del Tribunal de apelación, y tres miembros del Consejo general; el rector departamental perdía gran parte de su prestigio entre el prefecto y el obispo. El maestro de una escuela pública quedaba desde entonces bajo la vigilancia del alcalde y del cura; la instrucción no era gratuíta más que cuando la Comuna tomaba a su cargo la escuela; la apertura de las escuelas normales se dejaba a la apreciación del Consejo general. El derecho a enseñar quedaba abierto para todos, según las liberales palabras de Jules Simon en su informe del 5 de febrero de 1849: «La República no prohibe más que a los ignorantes y a los indignos el derecho a ejercer la enseñanza; tampoco reconoce las congregaciones, ni para molestarlas ni para protegerlas; en ellas no ve mas que profesores». Todo francés, que tuviese por lo menos 25 años de edad, podía abrir un establecimiento secundario con las siguientes condiciones: justificar una estancia de cinco años en una escuela secundaria pública o privada; presentar, ya el diploma de bachiller, ya el certificado de capacidad extendido por un jurado de examen bajo la Autoridad del Consejo académico; facilitar, por último, cuantas indicaciones fuesen necesarias sobre el local, plan de estudios y reglamento interno del establecimiento. Para beneficiarse del apoyo oficial de las subvenciones del Estado, del departamento o de la Comuna, un colegio debía contar entre sus profesores cierto número de bachilleres y de licenciados.

Las críticas fueron moderadas; las izquierdas reprocharon a la Ley Falloux, el disminuir el poder, el mutilar la Universidad y, sobre todo, el abandonar la enseñanza a la «preponderancia clerical». Las derechas, la extremo-derecha, mejor dicho, quería «todo o nada»; reclamaba la libertad prometida y quería echar fuera este «compromiso con el mal y la impiedad». La prensa católica, bajo la dirección de Veuillot, mostró su descontento. El mismo *Correspondant* fué hostil

y rehusó acceder a estas «enormidades»; sólo el periódico del abate Dupanloup, el *Ami de la Religion,* apoyó el proyecto. El clero fué, en general, hostil, y ciertos obispos se opusieron a ello (Mons. Clauzel de Montals, de Chartres; Mons. Pie, discípulo suyo, obispo de Poitiers; Mons. Mensard, de Nancy; el cardenal De Bonald, de Lyon). El representante del episcopado en la Legislativa, Mons. Pierre-Louis Parisis, de Langres, vacila ante tal diversidad de opiniones: «Si el proyecto nos es ofrecido como un favor, lo rechazo; si se nos propone como una ocasión de sacrificio, lo acepto», dice en la Cámara. Después, en el momento de la votación, se refugia en la abstención. Roma, como hemos visto, supo darse cuenta de las ventajas de esta ley.

Quedaba, evidentemente, el problema de la enseñanza superior. El partido católico había esperado para no comprometer el éxito por «la espinosa cuestión de la colación de grados», según escribía Liard. Lo cierto es que el Gobierno toleró cursos públicos, veladas literarias y científicas, cátedras improvisadas; en 1866 se celebraron 1.003 cursos, de los cuales 304 tuvieron lugar en París y 699 en provincias (L. Grimaud, *op. cit.*, pág. 451). No había libertad plena y entera, pero se estimulaba el deseo de conseguirla. Fué una carta del cardenal Caterini, de Roma, fechada el 6 de junio de 1867 y dirigida a todos los obispos, la que, al plantear una cuestión relativa a la enseñanza superior, dió lugar en Francia a una petición (formulada por un oscuro periodista, Leopoldo Giraud), que fué ampliamente discutida en el Senado y en la prensa francesa. El Gobierno presentó entonces un proyecto, que llevó el nombre de Duruy (diciembre de 1867) y que era bastante amplio; pero Duruy cayó mientras tanto. El 1.º de marzo de 1870 se nombró una Comisión Guizot y el 20 de junio del mismo año se presentó un segundo proyecto Duruy sobre la libertad de la enseñanza superior. La guerra de 1870 lo dejó todo en suspenso y hubo que esperar hasta la ley del 12 de julio de 1875 para ver solucionada favorable, aunque provisionalmente, la cuestión de la libertad de la enseñanza superior y de la colación de grados.

Puede decirse que la ley Falloux de 1850 fué un verdadero éxito para los católicos franceses, que recogían los frutos de su espíritu de acomodación al servicio de un programa de libertad religiosa. Es cierto que el Estado seguía ejerciendo el control de la enseñanza y que los «extremistas» de todos los campos, como Parisis, Guéranger, Veuillot, desahogaban su cólera. El juicio que verdaderamente merece este episodio de la vida católica francesa puede extraerse de la carta que

el P. Rozaven, asistente del general de los jesuítas, escribía por entonces: «El no poder conseguir todo lo que pedimos y nos es debido, ¿es acaso razón para rehusar lo que se nos ofrece? El principio «todo o nada» puede tener aplicación en ciertos casos, pero, generalmente, es más dañoso que útil» (citado por G. Goyaud, *op. cit.*, página 585).

Para juzgar la ley Falloux en el momento actual, es preciso tener en cuenta dos factores esenciales: el tiempo y la legislación de la época. En 1850, nadie se atrevió a considerarla perfecta; se la ha presentado siempre como una ley circunstancial y de transacción. Redactada después de las jornadas revolucionarias de 1848, esta ley aparece ante todo como una ley de defensa social, de «reacción», para emplear la misma palabra que M. Joseph Lecler emplea en el trabajo que ya hemos citado. Buena en sí misma, está marcada por las circunstancias políticas que la rodean y que permanecen imborrables; en el plan técnico, su injerencia es grande en la política y el rector perdía sin duda gran parte de su prestigio y de su autoridad; la influencia de la Universidad desaparecía en los Consejos académicos, en donde predominaban las diversas «fuerzas sociales» que en ellos había introducido el legislador. El abate Cazalès elevó ciertas objeciones contra la participación de los obispos; esto era autorizar la repulsa del «clericalismo», y la historia demostró más tarde lo bien fundado de tal observación.

La ley de 1850 sin embargo fué una tentativa para conciliar las aspiraciones de los católicos y las pretensiones de la Universidad; con ella perdía esta última el dominio exclusivo que venía ejerciendo durante cuarenta años y que había adquirido bajo el poder de Napoleón I, pero en cambio, ganaba el respeto y el fin de la lucha entablada contra ella. E. Beaussire, en su obra sobre *La liberté d'enseignement et l'Université sous la IIIe République* (P., 1884, p. 73), escribió: «La ley Falloux merecía, por diversas causas, la impopularidad; pero también merecía el reconocimiento de la Universidad por el sólo hecho de que ella la desembarazaba de lo odioso y de lo peligroso del monopolio.»

Esta Ley Falloux es, en su estructura, de hecho, la que rige todavía en Francia; claró está que las circunscripciones académicas han sido ampliadas, los Consejos académicos han sido desembarazados de los miembros no universitarios, la enseñanza primaria se ha modificado profundamente. Todas las disposiciones calificadas de «clerica-

les» que en ella existían han sido, en suma, descartadas a fines del pasado siglo y a comienzos del presente; permanece la noción de libertad que rige, aun en el momento presente, la enseñanza en Francia, y que sigue siendo, como dice Joseph Lecler «salvaguardia, barrera eficaz contra el peligro totalitario.» Queda, evidentemente, el problema económico que es el gran problema de los debates de la hora presente en Francia, aspecto que estudiaremos en uno de los capítulos siguientes.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO VI

Sobre la Revolución de 1848 se indica bibliografía sumaria, pero suficiente, en la obra de F. Pontheil, 1848, P., 1937. Sobre la historia de aquellas jornadas y sus consecuencias, ver: P. de la Gorge, *Histoire de la Seconde République,* P., 1887, 2 vols.; G. Renard, *La République de 1848,* P., 1906; Seignobos, *La Révolution de 1848, Le Second Empire, 1848-1859,* P., 1932; George Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870,* P., 1900-1923; A. Chémieux, *La révolution de février,* P., 1912. Sobre la prensa: H. Avenel, *Histoire de la presse française depuis 1789 jusqu'à nos jours,* P., 1900; Wallon, *La presse de 1848,* P., 1859. Sobre los clubs: Tchernoff, *Associations et sociétés secrètes sous la deuxième République,* P., 1905. La colección del *Centenaire de la Révolution de 1848,* comprende una veintena de estudios de diferente valor pero interesantes, P. U. F., P., 1948.

Sobre el movimiento de 1848 en Europa, los trabajos esenciales son: Georges Weill, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral, 1815-1848,* P., 1930; Charles Pouthas, *Démocratie et Capitalisme, 1848-1860,* P., 1948; Ch. Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine,* P., 1924-26, 2 vols; Alfred Stern, *Geschichte Europas seit den Verträgen von 1815 bis zum Frankfurter Frieden von 1871,* Stuttgart, 1894-1911, 6 volúmenes; Georges Weill, *L'Europe du XXe siècle et l'idée de nationalité,* P., 1938; Paul Henri, *Le problème des nationalités,* P., 1937.

Sobre las jornadas de junio de 1848, véase: Charles Schmidt, *Les journées de juin 1848,* P., 1926; Wassermann, *Les clubs de Barbès et de Blanqui en 1848,* P., 1913; Karl Block, *Geschichte der Kommission des Luxembourg,* Francfort, 1925; D. C. Mackay, *The national Workshops, a study in the French revolution of 1848,* Cambridge, 1933.

La bibliografía sobre la historia de la Iglesia de Francia en este período es abundantísima. Los libros esenciales son: F. Mourriet, *Histoire générale de l'Eglise,* t. VIII, P., 1921; L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus,* t. IV, Friburgo, 1923; Pougeois, *Histoire de Pie IX, de son pontificat et de son siècle,* P., 1877-86, 6 vols.; Ch. Moehler, *La politique religieuse des Etats européens durant la 2ème moitié du siècle dernier,* P., 1912; Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit,* Munich, 1934. La reciente obra de Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* P., 1948, es un buen resumen de este período. Sobre el movimiento intelectual, véase V. Giraud, *Catholicisme et romantisme* en «Revue des Deux Mondes», junio y julio de 1937. Los grandes trabajos históricos de Thureau-Dangin, Madelin, Lavisse, los estudios de Veuillot y de Sainte-Beuve son indispensables para este período.

Sobre las crisis económicas del siglo XIX en Francia, las obras fundamentales son: Clément Juglar, *Des crises commerciales et de leur retour périodique en France, en Angleterre et aux Etats-Unis,* P., 1862; E. de Laveleye, *Le marché monétaire et ses crises depuis cinquante ans,* P. 1865; Aftalion, *Les crises périodiques de surproduction,* P., 1913; Vladimir d'Ormesson, *La grande crise mondiale de 1857,* P., 1933; Hans Rosenberg, *Die Weltwirtschaftskrise von 1857,* Stuttgart, 1934; Quentin Bauchart, *La crise sociale de 1848. Les origines de la Révolution de février,* P., 1920 (muy importante); Avenel, *Le mécanisme de la vie moderne,* P. 1900-1905, 5 vols.; Werner Sombart, *L'apogée du capitalisme,* P., 1932, 2 vols.; trad. frans.; N. S. B. Gras, *A history of agriculture in Europe and America,* Nueva York, 1925; Léonce de Lavergne, *L'agriculture et la population en 1855 et 1865,* P., 1857; Capefigue, *Histoire des grandes opérations financières,* P., 1855-60, 4 vols.

# CAPITULO VII

## El nuevo absolutismo: Napoleón III

### EL GOLPE DE ESTADO DEL 2 DE DICIEMBRE.

Las jornadas de junio de 1848 han roto el encanto romántico; la atmósfera de angustia que reina entre la burguesía no se disipa tan fácilmente, y los periódicos de la época reflejan el terror que inspiraban los insurrectos. París está ocupado por 80.000 hombres perfectamente armados. Las unidades de la Guardia Nacional fueron desarmadas, pero en seguida pactaron con los rebeldes; se cerraron los clubs y las cárceles estaban llenas. Son deportados a las posesiones francesas de ultramar millares de sospechosos, y Pierre Leroux obtendrá, no sin esfuerzo, que las mujeres y los niños puedan seguir al marido en el exilio. Cavaignac es prácticamente el amo de Francia; los periódicos que le disgustaban han sido suspendidos; el *Constitutionnel* de Thiers y el *National* reflejan la opinión de la joven República. George Sand escribe a un amigo: «Estoy realmente afligida; no puedo creer en la existencia de una República que comienza por sacrificar a sus proletarios.»

Cavaignac, jefe del poder ejecutivo, hace desaparecer todo lo que recuerda al gobierno romántico de febrero de 1848. Pero la fisonomía política de la Asamblea se va modificando lentamente durante el curso de los acontecimientos; dicho comité de la «rue de Poitiers» agrupa todos los burgueses de derechas, orleanistas y legitimistas. Thiers dirige el juego; se ha asociado al Comité de Hacienda pública donde vuelve a encontrar a los políticos orleanistas, miembros influ-

yentes de los consejos de administración, dedicados a las astucias del juego parlamentario. Cavaignac se muestra ya francamente republicano; ¿no ha declarado el 2 de septiembre, que «aquel que no desee la República, es nuestro enemigo, nuestro enemigo sin remedio»? Pero las antiguas derechas y el grupo de los burgueses republicanos comienzan a comprender que después de haberse servido de ellos, la reacción los inmolará a su vez. El 4 de noviembre, se vota la Constitución; ya hemos visto sus esenciales características. ¿Quién será nombrado presidente de la República?

El ministerio organiza la candidatura del general Cavaignac «verdadero republicano de nuestros días, firme, juicioso, convencido, amigo de la paz, sumiso a la representación nacional», como escribe Dufaure. Pero la «rue de Poitiers» considera el asunto de manera distinta; todos los candidatos monárquicos desaparecen ante un nombre prestigioso: el de Carlos Luis Napoleón Bonaparte, tercer hijo de Luis y de Hortensia, nacido en París el 20 de abril de 1808 y sobrino, por tanto, del Emperador. Este ha maniobrado cerca de los monárquicos y de los católicos, y es elegido el 4 de junio, y reelegido el 17 de septiembre. Muestra gran deferencia hacia Molé y Thiers y escucha con atención a Montalembert. El príncipe Napoleón parece poco peligroso a los hombres de experiencia política; «es un cretino al cual manejarán a su antojo», estima Thiers que aborrece a Cavaignac; la prensa de derechas inicia una campaña a su favor. Su nombre es «mágico» en los pueblos, «un vértigo, un frenesí». Empiezan a formarse clubs napoleónicos; el banquero Floud le presta medio millón a pagar en fecha venidera, pues su fortuna es mediocre. El 20 de diciembre, por cinco millones y medio de votos contra un millón y medio obtenido por Cavaignac y 18.000 por Lamartine, es elegido el príncipe; los obreros han votado por él en virtud del odio que sienten hacia Cavaignac.

El primer acto del presidente, la formación del ministerio, fué un insulto a la Asamblea; estaba éste compuesto principalmente de aquellos que hubieran formado el gobierno en febrero de 1848, si la revolución hubiese podido ser evitada, es decir, de los antiguos parlamentarios orleanistas de las izquierdas dinásticas. Después de algunas semanas sin éxito en su actuación, la Asamblea constituyente se disolvió el 26 de mayo de 1849. La que la reemplazó el 13 de mayo llevaba el nombre de Asamblea legislativa; los republicanos burgueses fueron rotundamente batidos; frente a ellos, una mayoría com-

pacta de 500 diputados, formaba el bloque de los conservadores, que comprendía 200 legitimistas, 200 orleanistas y un centenar de derechas, entre los cuales se contaban 30 católicos; se veían en ella a Berryer, Falloux, Montalembert, Thiers, Molé, Duvergier de Hauranne, Rémusat, Broglie. Las izquierdas contaban 180 elegidos, que componían la Montaña.

La primera batalla importante se ocasiona con motivo de la cuestión romana (11-12 de junio de 1849), de la que volveremos a tratar más tarde. Los demócratas se indignan ante lo que llaman «asesinato de la República romana»; en un banquete celebrado por los demócratas socialistas del Haut-Rhin, Luis Bonaparte y sus ministros son declarados traidores a la nación. Las derechas reaccionan: Thiers manifiesta que esta cuestión no representa más que un episodio de la lucha contra la anarquía. Las izquierdas replican acusando al gobierno de violar la Constitución «atentando así contra la libertad del pueblo romano». Por 361 votos contra 202, es rechazada la acusación al gobierno.

El 13 de junio, y después de reunirse las izquierdas, el *Comité democrático socialista* lanza una proclama, llamando a sublevarse al ejército y a la Guardia nacional y declarando fuera de la Constitución al presidente de la República, a su gobierno y a la parte de la asamblea que los sostiene; la prensa convoca a los ciudadanos para que éstos, en comisión, recuerden a la Asamblea el respeto debido a la Constitución. Pero el ejército disuelve casi toda la comitiva, que estaba compuesta en su mayoría por burgueses de izquierdas de levita, y por unos cuantos obreros. Los comerciantes se hacen los sordos a este llamamiento; los guardias nacionales vacilan. En la sala del «Conservatoire des Arts et Métiers», algunos diputados de izquierdas intentan organizar una nueva Convención. Avisado el ejército, los soldados penetran en la sala y se apoderan de siete diputados; los otros huyen. Con esto termina el motín.

La Asamblea, en represalia, suspende los periódicos de izquierdas y obra en justicia contra los diputados detenidos. En provincias, también hubo disturbios; los más importantes tuvieron lugar en Lyon, donde el general Magnan se ve precisado a restablecer «el orden republicano». La Montaña quedó debilitada y aturdida después de esta locura del 13 de junio. Durante todo este tiempo, el príncipe Napoleón actuó con táctica magistral; sobre todo supo aprovecharse de la burguesía monárquica de la Asamblea para derrotar la pequeña bur-

guesía republicana; después utilizó el peligro rojo para presentarse como salvador indispensable a los ojos de la nación. Sin embargo, no quiere aparecer como agente de la reacción; cuando Oudinot, en julio de 1849, entra en Roma, proclama Napoleón en voz alta (y es escuchado atentamente por las Cancillerías europeas) que su propósito no es restablecer en ella, de acuerdo con el Papa, un gobierno reaccionario; el 18 de agosto de 1849, escribe a Edgar Ney una carta pública, en uno de cuyos párrafos dice: «La República francesa no ha enviado un ejército a Roma para destruir la libertad italiana, sino, al contrario, para regularizarla, para preservarla contra sus propios excesos... El restablecimiento temporal del Papa lo resumo en la siguiente forma: amnistía general, secularización de la administración, código Napoleón y gobierno liberal» (publicado por el *Moniteur* del 7 de septiembre).

Pero la Constitución reclama nuevas elecciones en 1852; los realistas desean restablecer la monarquía o, por lo menos, elegir un presidente que vaya preparando este hecho, ya que ahora desconfían del príncipe-presidente que, por otra parte, posee una gran habilidad para tener a raya a los rojos, en lo que se hace indispensable, ocasionando un círculo vicioso. Luis Napoleón, a su vez, desea una revisión de la Consitución para hacerse elegir; pero para ello necesita las tres cuartas partes de los votos, y la oposición de los republicanos se basta a sí misma para impedirlo. Mientras tanto, muere Luis Felipe en 1850; ¿sería posible llevar a cabo una fusión entre las dos ramas? Entre ellas existen grandes diferencias: los legitimistas son gentileshombres, propietarios acaudalados, católicos, hostiles al siglo, ignorantes de la nueva civilización. Los orleanistas son burgueses industriales, católicos de conveniencia, egoístas y materialistas. Ambos grupos se han puesto de acuerdo sencillamente en espera de circunstancias favorables. Por ello los realistas no progresan.

Luis Napoleón prosigue su camino; hace propaganda, va descartando a los que le estorban y preparando en la sombra su golpe; lucha legalmente contra la Asamblea, pero consigue hacer regresar de Africa la vieja generación de los generales africanos, los Lamoricière, los Cavaignac, los Changarnier que alimentan hacia los parlamentarios un gran desprecio. Lanza sus periodistas contra los diputados realistas, y se hace presentar como «el hombre del destino». En 1815, la Asamblea ve aproximarse inevitablemente la lucha; ¿cómo defender legalmente el orden republicano? Oponiendo la fuerza contra

la fuerza. Entonces se entabla un debate sobre la posibilidad legal para el presidente de la Asamblea de disponer de la tropa; pero los hombres del Elysée están prevenidos y la proposición es rechazada; las izquierdas no entraron en el debate, pues supusieron que el ejército no habría de prestarse a un golpe de fuerza contra la Asamblea. Al disminuir ésta el peligro dictatorial, hace aumentar el peligro monárquico. En estas condiciones, la Asamblea que podía al menos haber requerido al ejército para defenderse, vota su propio suicidio. Durante el verano de 1851, se hacen los preparativos para el golpe de Estado.

Para ello es conveniente sostener un ambiente de temor en París y en la provincia; se exageran los movimientos locales para ir preparando la opinión de la burguesía en la provincia. En noviembre todo está dispuesto: la prensa del príncipe-Presidente domina a la prensa parisiense; la policía está en sus manos; el ejército está dirigido por generales seguros; la guardia nacional está neutralizada; un africano, el coronel Espinasse, protege la Asamblea; el director de la Imprenta nacional está a las órdenes del Elysée. La fecha elegida fué la del 2 de diciembre, aniversario de la consagración de Napoleón I y de Austerlitz. Todo el mundo lo esperaba. Durante la noche, fueron detenidas 78 personas, entre las cuales había 16 diputados; los cuestores de la Asamblea estaban en prisión; el ejército, diseminado por todo París. Un decreto firmado por Luis Napoleón Bonaparte disolvía la Asamblea y el Consejo de Estado, proclamaba el estado de guerra, restablecía el sufragio universal y convocaba a los electores del 14 al 21 de diciembre. Algunos grupos de diputados intentaron decretar la puesta fuera de ley del Presidente de la República; pero el ejército disolvió todas las reuniones y condujo a 220 diputados a prisión en el cuartel del Quai d'Orsay. Por otra parte, muchos de ellos aclamarán muy pronto al nuevo jefe de Francia. Se levantan barricadas; siguiendo la táctica moderna, se dejan fijar los puntos neurálgicos; después 20.000 soldados rodean a los insurrectos y en algunas horas está todo liquidado. El *Comité republicano de resistencia* desaparece.

El plebiscito anunciado el 2 de diciembre, tuvo lugar en los días 21 y 22 del mismo mes, y fué un gran triunfo para Luis Napoleón: 7.500.000 de *sí*, contra 646.000 *no*. La represión fué severa: 10.000 personas fueron expatriadas a ultramar.

De esta forma quedaba vencida la II República; desde luego,

ésta no había llegado a ser más que una sucesión de derrotas, donde los vencedores de un día desaparecían al siguiente; la burguesía de Luis Felipe, el pueblo de febrero de 1848, los republicanos de la Asamblea constituyente, los monárquicos de la Asamblea legislativa han sido, uno tras otro, eliminados a causa de sus divisiones, cuyo móvil profundo provenía de 1789, año que lo había destruído todo y que nada había creado. El desarrollo industrial fué creando nuevas clases sociales; paralelamente, y por la Revolución, fueron destacándose igualmente distintas ideologías: democracia, republicanismo, liberalismo. La II República representa el choque de los conflictos de clase: burguesía de negocios, burguesía republicana, legitimistas, nuevo proletariado, todos chocan entre sí, todos se devoran. Y la gran vencedora es la masa campesina conservadora, que no ansía más que el orden a cualquier precio, incluso al de Napoleón cuyo nombre, sin embargo, debía recordarle las terribles sangrías de hace cuarenta años. La burguesía no tiene opiniones políticas bien definidas; quiere defender sus intereses, cualesquiera que sea su precio, y se unirá a la clase campesina en contra del socialismo, en junio de 1848. Esta burguesía se dividirá nuevamente entre sí por cuestiones religiosas y de régimen, y esta desunión prestará fuerza a los campesinos y el ejército se hará dueño del poder. Veremos entonces que la burguesía se apresurará a adorar aquello de que renegaba la víspera. El socialismo ha sido aplastado, pero no ha muerto y el pueblo conserva su arma principal: el sufragio universal que supone el acceso de las masas en la vida política y que éste utilizará muy pronto.

### LA DICTADURA IMPERIAL (1851-1871).

Si nos hemos detenido largamente sobre esta fase de la constitución del Imperio, es porque los católicos han representado en él un importante papel; es a ellos, en gran parte, a los que Napoleón III debe su victoria. Pero este aspecto de la cuestión lo estudiaremos más tarde. Esbocemos ahora, rápidamente, la marcha de los acontecimientos políticos del segundo Imperio.

Comencemos por el hombre. Luis Napoleón Bonaparte aparece en la Historia con dos signos: es al mismo tiempo muy reservado y extraordinariamente obstinado. Su infancia estuvo siempre rodeada del misterio; espiado por la policía internacional a causa de su nom-

bre, ha tomado la costumbre de ocultarlo todo, de disimularlo todo. Una vez dueño de Francia, continúa disimulando, por costumbre; se oculta de sus ministros, de su familia, de sus mejores servidores; tiene sus agentes políticos, sus hombres que le representan ante los embajadores. Es hombre reservado y obstinado. Tiene los defectos de las ramas segundonas: la envidia, el espíritu de crítica, el gusto por las novedades, el «anhelo de gozar unido a la impaciencia de no ser nada», ha escrito Pierre de la Gorce. Es inteligente, elocuente, a menudo parlanchín; generoso, bueno muchas veces, admirablemente dueño de sí mismo, desconfiado. Su extremada sensualidad le hará agotarse antes de la edad por sus excesos; siente la ambición de dominar y su falta de formación le sugiere utopías, sueños; posee el culto de la Revolución, del pueblo, de la democracia; ha sido miembro de sociedades secretas en Italia, y el atentado de Orsini no fué sino un llamamiento a los juramentos de «charbonnerie», olvidados. En realidad, Luis Napoleón no era feliz. Emile de Girardin escribió de él: «Si aun estuviésemos en el tiempo en que se ponía apodos a los príncipes, llamarían a Napoleón III, Napoleón el bienintencionado». «Lleno de quimeras, benévolo, débil y fastuoso», escribe de la Gorce. Tiene a su lado, además, una mujer extraordinaria: Eugenia de Montijo, nieta de un comerciante de vinos y frutas de Málaga; su abuelo era de raza escocesa, naturalizado en América y comerciante en España: se llamaba William Kirpatrick; su hija había contraído matrimonio con el marqués de Montijo. Eugenia era la segunda hija de este matrimonio.

La señora de Montijo, madre de Eugenia, era al mismo tiempo muy española y muy americana; iba de Madrid a París, de París a Londres, y sus amantes habían dado mucho que hablar. Sus hijas aspiraban a un buen matrimonio. Eugenia no carecía de trato mundano, pero tenía lo que un escritor francés ha llamado un «aire gitano muy distinguido». Presentada a Napoleón por la princesa Matilde (las Cortes no querían lazos de unión con este nuevo emperador tan poco sólido), la señora de Montijo empleó su inteligencia para conducirlo todo, y tuvo la audacia de preverlo todo. Eugenia de Montijo supo atraer hacia sí a los artistas, a los sabios, a los escritores; se interesaba por todo, aunque su discernimiento crítico haya sido muy problemático. Pero la hostilidad hacia ella era grande; en la Corte no dejaba de ser, a pesar de todo, «la española», así como María Antonieta había sido «la austríaca». Después de su viaje a Inglaterra y

de largas conversaciones con la reina Victoria, empezó a mezclarse en la política; Napoleón la había introducido en el Consejo. Su temperamento apasionado supo procurarle en adelante sus protegidos, sus ministros, sus adversarios, su política, actuando con más impetuosidad que reflexión. Su influencia ha sido grande en la política francesa en Italia, y fué responsable de la descabellada aventura de Méjico (1). En el interior, se opuso al Imperio liberal, y con ello aumentó su impopularidad. En resumen, no parece que su intervención haya sido muy feliz en los asuntos de Francia.

En realidad, cuando verdaderamente fué emperatriz, ha sido durante su larga viudedad, cuando no era ya nada; lo mejor de ella misma se hizo visible bajo los golpes de la desgracia. Por su dignidad, su caridad resplandeciente, demostró verdaderamente ser una gran señora.

El plebiscito demostraba que la política democrática antiparlamentaria que Luis Napoleón no había cesado de preconizar, respondía en efecto al deseo de Francia. Entre el golpe de Estado y la puesta en vigor de la nueva constitución, o sea del 2 de diciembre de 1851 al mes de marzo de 1852, la dictadura del príncipe Napoleón acabó rápidamente con el anterior régimen político. Ya hemos visto que el internado y el destierro permitieron hacer inofensivos a los dirigentes de la oposición. La supresión de los clubs, de la libertad de prensa, de la Guardia nacional iba haciendo desaparecer lo que aun quedaba de 1848. El 22 de enero de 1852, rompía el Príncipe sus relaciones con los realistas disponiendo por decreto la devolución al Estado de los bienes de la familia de Orleáns que habían sido entregados por Luis

---

(1) De muy interesante valor histórico es el libro publicado por MAURICE DE PALÉOLOGUE—una de las más grandes figuras de la diplomacia francesa—sobre *Les entretiens de l'Empératrice Eugénie,* traducido al español bajo el título de *Conversaciones de la Emperatriz Eugenia* (San Sebastián, 1946). Este hombre de Estado relata en dicha obra las conversaciones que sostuvo de 1901 a 1919 con la emperatriz. Cuando él le preguntó cómo y cuándo se le ocurrió a Napoleón la idea de la expedición de Méjico, la emperatriz respondió: «Fué en 1861, en Biarritz, por instigación mía.» Se comprende, pues, el papel predominante de Eugenia en esta aventura, en la cual entraron en escena los emigrados mejicanos Almonte, Gutiérrez, Iglesias, Mons. Labastida y el Padre Miranda. Falsas informaciones equivocaron al emperador y a la emperatriz sobre las posibilidades de la campaña; también añadía: «Pero, para ser justos con nosotros mismos, hay que tener en cuenta que en varias ocasiones tuvimos motivos para pensar que esta empresa iba a constituir un éxito.»

Felipe a sus hijos, y retirando a los príncipes el derecho de propiedad inmobiliaria en Francia.

Luis Napoleón empezaba instaurando una serie de medidas constructivas que contrastaron con la impotencia de la Asamblea legislativa que le había precedido ; desembarazando al gobierno de las costumbres seguidas en la política, suprimiendo las discusiones estériles, creó un régimen eficaz y práctico que tendía a transformar la vida económica, a mejorar la suerte de los proletarios, apoyándose en la opinión de las masas. Todas estas ideas estaban contenidas en la Constitución del 14 de enero de 1852. La idea esencial era que el príncipe había recibido por delegación del pueblo, el cuidado de administrar los intereses del país. Las elecciones de febrero de 1852 sacaron una aplastante mayoría para el Príncipe. El 7 de noviembre de 1852, el senado votó una proposición encaminada a restablecer la dignidad imperial ; el plebiscito del 21 de noviembre fué aprobado por casi 8.000.000 de votos a favor contra 253.000 en contra ; los realistas se abstuvieron (dos millones de votos). Tres senadoconsultos adaptaron la Constitución al nuevo estado de cosas. Los desterrados fueron autorizados a entrar en Francia.

En pocos meses desapareció todo movimiento político ; la sociedad que tanto había pugnado por la libertad, abdicó sin inconveniente ; los campesinos se sometieron sin dificultad a la obediencia ; los obreros habían sido aplastados políticamente por la II República y no tenían ya la menor esperanza de rebelión ; los burgueses sólo pensaban en sus intereses. La vida evolucionó hacia las preocupaciones mundanas, intelectuales y económicas. La política y la administración de Napoleón III vigilaban intensamente todos los sectores de la opinión pública ; cualquier proyecto de descentralización era aplazado y la influencia de los prefectos dominaba las provincias. Una política atrevida y liberal provocó una verdadera expansión en todas las ramas de la vida económica ; en los dominios financiero, agrícola e industrial, las transformaciones llevadas a cabo fueron profundas, duraderas, técnicamente notables. La actividad económica fué intensa y el enriquecimiento del país se demuestra por varios hechos, tales como la subida de los precios al por mayor y el aumento del consumo. Esta transformación económica llevó consigo una transformación social ; cada vez más, las clases sociales van a definirse por el dinero, con el corolario de la avaricia de los especuladores y de los escándalos financieros ; la condición obrera ha mejorado, pero muy poco en rela-

ción a la subida de los precios ; el problema social continúa planteándose y, a menudo, en forma bastante aguda.

Napoleón III realiza también su política exterior, inspirada por las ideas a la vez magníficas y peligrosas de civilización y de humanidad (1). Para llegar a formarse una idea bastante aproximada de su política exterior, diremos que esta política fué el reverso de la de los Borbones. Estos habían llevado una torpe e impopular administración interior, pero en cambio, en la política exterior, y quizás por vocación hereditaria, poseían la inteligencia de los intereses franceses. Napoleón supo discernir perfectamente, en el interior, las corrientes de opinión pública, adelantarse a ellas, conformarse con ellas y satisfacerlas ; por el contrario, su política exterior fué ilusoria, ignorante de las realidades, inoportuna. Lo mismo en Italia, que en Méjico, en Rusia, Austria, Prusia o Roma, su política fué torpe, inútil y peligrosa.

La política que siguió respecto a los asuntos de Roma, fué la que suscitó una fuerte oposición católica conservadora ; las clases dirigentes y el clero dejaron de confiar en él, aproximándose a los partidos orleanista y legitimista ; la burguesía se volvió orleanista ; el clero, legitimista. A este período del Imperio que comienza hacia 1860 y que se caracteriza por un régimen liberal y parlamentario, se le llama «el Imperio liberal». Napoleón III veía que iban reformándose en contra suya los dos grandes partidos que se habían disputado el poder bajo la II República : el partido del orden, conservador y clerical, y el partido republicano, demócrata y laico ; la oposición se iba reforzando y el partido imperial se dividía. Napoleón entrevió el peligro ; por decreto de 24 de noviembre de 1860, estableció una amplia Constitución liberal, autorizando al Senado y al Cuerpo legislativo a discutir y a votar cada año un «recurso» en contestación al discurso del trono, dando además una extensa y completa publicidad de las sesiones ; de esta forma reanimaba la actividad parlamentaria procurándole una resonancia de la que hasta la fecha carecía. Una reforma ministerial acompañaba a estas medidas.

Las elecciones de 1863 consagraron este despertar político ; la cuestión romana agitaba los espíritus, como veremos después detallada-

(1) Conocida es la frase de Drouyn de Lhuys que resume la experiencia de su tránsito por cuatro ministerios : «El emperador tiene aspiraciones inmensas y facultades limitadas ; quiere hacer cosas extraordinarias y no hace más que extravagancias.»

mente, y esta cuestión religiosa evitó que la unión liberal se desparramase en numerosas circunscripciones ; los republicanos, el partido democrático, no quería discutir con los legitimistas y los católicos. De ello resultó un aumento de la oposición : dos millones de votos contra cinco millones de los candidatos oficiales ; el fracaso del gobierno era evidente. Napoleón III cambió su ministerio, confiando el de Instrucción Pública a un profesor anticlerical, Víctor Duruy, y dando a Rouher la misión de representar al gobierno ante las Cámaras. En 1864, Thiers solicitó «las indispensables libertades», es decir la libertad individual, la libertad de prensa, la libertad electoral, el derecho de interpelación, la responsabilidad ministerial ; se modificó la llamada ley de coalición a fin de complacer a los obreros, pero éstos permanecían hostiles al Imperio. La situación política se complicó en 1865 con el resurgimiento de la cuestión religiosa ; la publicación del *Syllabus* y de la Encíclica «Quanta Cura» del 8 de diciembre, fueron prohibidos en Francia, por ser ambas cosas contrarias a los principios de 1789 ; el anticlericalismo tomó nuevos vuelos. Vemos en ello una maniobra clásica de la política francesa consistente en «dar al cura como alimento», a fin de desviar las corrientes de oposición al gobierno ; este procedimiento será utilizado durante mucho tiempo por la III República. Pero el Imperio autoritario empezaba a declinar ; un «tercer partido» se iba formando en 1866, mostrando su poderío ; la derrota de Napoleón en Méjico y los triunfos de Prusia dañaron gravemente el prestigio del Emperador. En 1867, éste dió un paso más en el campo liberal : aumentó los poderes parlamentarios ; de hecho, el régimen autoritario ya no regía. El gobierno y la administración habían perdido la fuerza, el prestigio y la autoridad que habían afianzado su dominación ; el Cuerpo legislativo obtuvo una serie de victorias parlamentarias sobre el gobierno (proyecto del servicio militar universal, creación de una guardia móvil) ; pero fué sobre todo en la cuestión romana donde el gobierno hubo de capitular, según veremos.

Las elecciones de 1869 fueron una prueba de la fuerza del partido republicano ; en Belleville, el jefe del ala izquierda del partido republicano, un albañil llamado Gambetta, formuló el programa demócrata, liberal, laico y ligeramente social, que iba a ser el del partido radical por espacio de cuarenta años ; aun cuando los conservadores no se unieron a los republicanos en contra del Imperio, las cifras sin embargo iban haciendo visible la decadencia del gobierno : los oponentes obtuvieron 3.300.000 votos contra 4.300.000 de los candidatos

oficiales. Napoleón III cedió al movimiento, pero sólo a medias; su autoridad disminuía considerablemente en el país. Estallaron huelgas violentas en las cuales fué preciso que interviniese el ejército; la Internacional había comenzado a actuar, haciéndose presentir en ella, claramente, los elementos que levantarán en pocos años la Comuna. Si los elementos democráticos estaban dudosos, las izquierdas de los mismos actuaban y se separaban del grueso de la cuadrilla. Napoleón reunió en noviembre de 1869 el Cuerpo legislativo, en el que declaró: «Del orden, respondo yo; ayúdenme ustedes a establecer la libertad». Confió en seguida el gobierno a un hombre sumamente honorable: Emile Ollivier, que sentía un vivo deseo de hacer bien y de llevar a cabo una gran misión política: reconciliar el Imperio con el régimen parlamentario, a Napoleón con los realistas. Pero la suerte les era adversa: un pariente del Emperador mató a Víctor Noir, periodista republicano, y los funerales celebrados el 12 de enero de 1870, fueron ocasión de peligrosas manifestaciones por parte de los republicanos. Napoleón, siempre a la vanguardia del liberalismo, quiso retirar al Senado su poder constituyente y entregarlo al pueblo (senadoconsulto del 20 de abril); para ello, y por consejo de Rouher, organizó un plebiscito con objeto de que el pueblo aprobase todas las reformas liberales llevadas a cabo desde 1860. Sabía que el pueblo sería incapaz de rehusarle este testimonio; en 1851 este mismo pueblo había sancionado el golpe de Estado; en 1852, el establecimiento del Imperio; en los momentos de renovarse el Cuerpo legislativo, en los años 1857, 1863 y 1869, la respuesta ha sido siempre positiva. Era la compenetración entre el pueblo y Napoleón, la explicación democrática de este último, el refuerzo de su autoridad, la confirmación de su misión. En 1870, todavía fué la respuesta positiva: alrededor de siete millones de votos contra millón y medio. Después de las elecciones de 1869, el Emperador había obtenido de nuevo dos millones de votos. Los republicanos reconocieron su fracaso, pero esta victoria, en sí, impulsaba al Emperador a volver al concepto propiamente «imperial». En vísperas de la catástrofe, el Imperio liberal, mal visto por los parlamentarios, por el «tercer partido», por los bonapartistas ultras, por los republicanos, era una fórmula equívoca y vacía, ya que no existía un régimen parlamentario propiamente dicho.

Esta debilidad se hizo visible al estallar la guerra de 1870; no nos extenderemos sobre este período que no atañe a la evolución del pensamiento político francés propiamente dicho. El 19 de julio de 1870,

Napoleón declaraba la guerra a Prusia ; pero en Munich, como asimismo en Dresde, fué proclamado el *casus foederis,* y Alemania entera sufrió una fuerte sacudida. Francia entró en la guerra sin ninguna preparación militar y con jefes habituados a guerras coloniales o extra-europeas. A causa de su ilusoria política exterior, el Emperador carecía en absoluto de aliados ; el Imperio había sido siempre notable por su imprevisión ; ahora esta imprevisión resulta mortal para el país. Wissembourg, Forbach, Froeschwiller, componen el tríptico de esta derrota ; Sedán es el punto final ; el Emperador es hecho allí prisionero (2 de septiembre de 1870) en unión de todo el ejército de la plaza. La tercera fase (4 de septiembre a 31 de octubre) es la de la «defensa nacional», que supone un simple retraso en el fatal desenlace ; París es sitiado en septiembre y no puede comunicar con la provincia más que por globos correos y por palomas mensajeras. Las tropas operan en los alrededores, y París, cercado, sufre de hambre y de frío ; los sitiados llevan a cabo algunos contraataques sin resultado.

La capitulación de Sedán supuso el toque final para el Imperio ; Thiers podía declarar ya ante el Cuerpo legislativo : «El poder está vacante». Fué entonces, mientras proseguía la guerra, cuando estalló la lucha trágica entre París—el París revolucionario—y la provincia conservadora, como podremos ver en el capítulo siguiente.

### LA CUESTIÓN ROMANA.

Ya varias veces había acudido esta frase a nuestra pluma ; incluso hemos subrayado que la política interior del Imperio dependía en mucho de este problema. Ahora debemos tratarlo, pues esta cuestión ha orientado al clero francés durante todo el período del Imperio, y fué esencial en la vida política del clero francés de 1850 a 1870.

Anteriormente trazamos, a grandes rasgos, los primeros tiempos del reinado de Pío IX en Roma ; su liberalismo político fué muy aplaudido por los católicos de esta tendencia en Francia ; Ozanam, Montalembert, Lacordaire, elogiaban extraordinariamene al Soberano Pontífice. Pero los acontecimientos de 1848 hicieron abrir los ojos tanto a los católicos de París como a los de Roma, con la diferencia de que en Roma el problema tomaba inmediatamente carácter internacional. Italia estaba en período de fermentación política ; dominada por Aus-

tria, los acontecimientos de Viena de 1848 provocaron en ella el derrumbamiento del poderío austríaco; Italia entera se unió, en una cruzada contra los *Tedeschi*; Cavour y la Casa de Saboya intentaron llevar a cabo la táctica de la Italia *fara da se*. Los revolucionarios conspiraban contra el poder pontifical; el hombre de confianza del Quirinal, Pellegrino Rossi, fué asesinado el 15 de noviembre de 1848. Los comités revolucionarios querían el reconocimiento de la nacionalidad italiana, la inmediata convocación de una Constituyente y algunas otra medidas de guerra; ante la situación insostenible en Roma, Pío IX huyó, vestido con una simple sotana negra, a Gaeta, en los Estados de Nápoles, donde quedó bajo la protección de su rey.

Durante este tiempo, las tropas francesas de Tolón, acampadas en Cività-Vecchia bajo el mando del general Mollières, habían recibido del general Lamoricière, ministro de la Guerra, que a su vez la había recibido del general Cavaignac, orden de marchar a Roma si fuese necesario. Los católicos franceses, por su parte, habían instituído el llamado «dinero de San Pedro» para permitir al Papa subvenir a sus necesidades, y Montalembert, el 30 de noviembre de 1848, había pronunciado ante la Asamblea francesa, un elocuente discurso a favor del Papa. Al tener lugar la candidatura de dos hombres, Cavaignac y Luis Napoleón, este último, con el fin de conseguir para sí los votos de los católicos, escribió una carta pública al Papa, el 9 de diciembre, víspera de las elecciones, afirmando que el mantenimiento de la soberanía del Sumo Pontífice estaba íntimamente ligado al esplendor del catolicismo, como igualmente a la libertad y a la independencia de Italia. Esta carta le valió a Luis Napoleón los votos de seis millones de católicos, pero al mismo tiempo le enredó en una política extremadamente delicada. El 25 de abril de 1849, el cuerpo expedicionario francés, bajo el mando del general Oudinot, marchaba sobre Roma. Esta intervención era respuesta al llamamiento que Pío IX había lanzado—después del consistorio de febrero de 1849, celebrado en Gaeta—a los gobiernos austríaco, francés y español y al reino de las Dos Sicilias, para pedir a estas potencias católicas que viniesen en su auxilio. Francia, sin consultar a los demás países, había decidido la expedición de Roma para arrebatar a Austria la iniciativa de las operaciones.

La batalla se llevó a efecto entre Oudinot y los voluntarios de Giuseppe Garibaldi; el 30 de junio estaba tomada Roma, y el coronel Niel lo anunciaba oficialmente al Papa; el 15 de julio, la bandera

pontificia ondeaba de nuevo sobre el castillo de Sant-Angelo. Una comisión nombrada por Pío IX, se instalaba en el Quirinal para reorganizar el gobierno pontificio hasta su llegada. Los tres cardenales, a los que el pueblo romano llamó «el triunvirato rojo», anularon todas las leyes y decretos posteriores al 16 de noviembre de 1848. A París se le ocultaron estas medidas; Napoleón, demócrata liberal, no quería hacer pública su ayuda a la «reacción» romana; pidió garantías para que fuesen hechas ciertas reformas sustanciales en los Estados pontificios, pero el cardenal Antonelli eludió estas peticiones. En el mes de agosto de 1849, el general Oudinot regresaba a Francia, después de dejar un pequeño cuerpo de soldados en Roma, bajo la dirección de su gobernador militar, general Rostolan. El 4 de septiembre de 1849, Pío IX salía de Gaeta y se instalaba en Portici con el rey de Nápoles. Pero el desacuerdo entre París y Pío IX se iba haciendo patente, pues este último no quería ceder ante las injerencias francesas. En la Asamblea, Thiers y Montalembert intercedían por el poder temporal para el Papa y estas intervenciones provocaron incluso la caída del ministerio Barrot; ante ello, el príncipe-presidente no insistió, e hizo saber al Papa que podía regresar a Roma, sin condiciones. El 9 de marzo de 1850, Pío IX decidía su regreso; el 12 de abril entraba en la ciudad eterna, encontrándose con una ciudad guardada por un ejército extranjero y en cuyas calles venían sucediéndose algunos atentados llevados a cabo por las tropas francesas: esto iba haciendo desarrollarse poco a poco, fermentos de odio y de venganza. Es preciso reconocer, sin embargo, que, de 1850 a 1857, la calma hubiese sido completa a no ser por el atentado del 12 de junio de 1855 contra el Secretario de Estado, Antonelli, llevado a cabo por De Felice, uno de los miembros de los *carbonari*.

El nuevo gobierno pontificio fué extremadamente autoritario; por otra parte, las entrevistas secretas de 1858 entre Cavour y Napoleón iban preparando la guerra contra Austria y la creación de la futura Italia bajo la dirección de Víctor Manuel II; se convino en que el Papa permanecería a la cabeza de sus Estados. En mayo de 1859 estallaba la guerra y, en el momento de tener lugar en Villafranca el armisticio del 2 de julio, Napoleón III, sin consultar a Cavour, aceptó que Italia formase una confederación bajo la autoridad del Papa; sin embargo, hubo algunos levantamientos exigiendo nuevamente la anexión de la Romaña al Piamonte. El 22 de febrero de 1859, Pío IX declaró que el gobierno de Su Santidad se consideraba lo bastante

fuerte para mantener el orden en los Estados de la Iglesia, y exigía le evacuación del territorio de las tropas francesas y austríacas. Francia no hizo el menor caso de esta petición, y Austria prometió algo bastante vagamente.

Por entonces salió a la luz un folleto, inspirado por Napoleón y titulado *L'Empereur Napoléon III et l'Italie,* que hizo mucho ruido. En él se reflejaba el pensamiento de Napoleón encaminado a una solución pacífica de la cuestión italiana, y creando una federación de los Estados italianos con Roma por capital y el Papa como presidente; el folleto no agradó a Pío IX, que veía mal la realización práctica de esta soberanía ficticia, y menos aún al rey de Cerdeña, Cavour, y los patriotas italianos, que deseaban una Italia unida bajo la Casa de Saboya. En Francia, el folleto desencadenó algunas tempestades; los ultramontanos rehusaron tal solución, inspirados como estaban por el Papa; en cuanto a los liberales, como Falloux y Montalembert, que odiaban el Imperio, hicieron ponerse en guardia, atacando esta política, respecto a los peligros que una guerra declarada a Austria por Francia, podían hacer correr a la Santa Sede. El malentendido era profundo entre los católicos franceses y los patriotas italianos; al defender el poder temporal del Papa, se oponían a las aspiraciones italianas duplicando su desconfianza hacia Napoleón III. Este perdía todo el beneficio de su gesto político y, hasta cierto punto, Francia con él. Italia llevará a cabo su unidad política sin quedar por ello reconocida a las tropas francesas que la habían ayudado en esta tarea.

El Papa, con el fin de desembarazarse de estas tropas, encargó al general Lamoricière organizar un ejército de voluntarios internacionales, con la misión de velar por la seguridad de sus Estados; con ello, la presencia de las tropas francesas no tendría ya razón de ser. Pero en mayo de 1860, estalla un golpe teatral: De acuerdo en secreto con Cavour, Garibaldi desembarca en Sicilia, entrando en Nápoles en el mes de septiembre. Cavour, que dirigía la clásica jugada de desencadenar la revolución para confiscar en seguida sus conquistas, quiso enviar sus tropas a través de los Estados de la Iglesia para rechazar al «revoluconario», y solicita de Napoleón la autorización para tomarse tal libertad. Pero el Emperador fluctuaba entre distintas corrientes: no quería enemistarse ni con el Papa ni con el Piamonte. En agosto de 1860, Napoleón III recibía a los emisarios de Cavour en Saboya: Farini y Cialdini; según el general Cialdini, el Emperador habría declarado de buena gana a los emisarios: *fate presto* (obrad

aprisa) ; en efecto, éste aprobaba tácitamente la acción de Cavour. Estallaron algunas insurrecciones ; el general Lamoricière y el ejército pontifical se batieron contra las tropas del Piamonte, pero este acto de valor resultó inútil : Ancona fué tomada. Las tropas francesas oficiales no se movieron ; Pío IX estaba abandonado de Francia, al menos por una larga temporada.

La pérdida de Marcas y de la Umbría, los episodios heroicos de la batalla de Castelfidardo y de Ancona habían tenido una enorme resonancia en Francia ; los católicos manifestaron ruidosamente su opinión y el tema de la cuestión del poder temporal del Papa se hizo objeto de mandamientos episcopales. Se mezclaban en esto, además de los sentimientos puramente religiosos, el deseo de combatir la política imperial. En Roma se alentaba a la oposición realista. Napoleón no lo ignoraba y por ello, en 1861, hizo aparecer un nuevo folleto : *La France, Rome et l'Italie,* que resumía su pensamiento ; el autor, siempre respetuoso con la persona del Papa, empleaba un lenguaje severo hacia los que le rodeaban. En él interesaba la unión entre las fuerzas nacionales y el papado : «que ambas se unan y de esta alianza surgirá su común grandeza. Es tan difícil concebir a Italia sin el Papa, como al Papa sin Italia». Pero los católicos franceses no podían aceptar tal lenguaje ; no podían comprender las aspiraciones legítimas a la unidad de los italianos ; todo el *Risorgimiento* italiano se fundará sobre este malentendido. Los paladines del papado, bajo la dirección de Mons. Dupanloup, combatieron por el poder temporal pontifical ; muchos obispos, de los moderados y de los galicanos, permanecían por el contrario fieles al gobierno para poder resistir los progresos del ultramontanismo. En marzo de 1861, los católicos establecieron una seria oposición al parlamento ; Emile Keller, católico desconocido la víspera, se hido célebre de repente por un retumbante discurso en el que culpaba con la mayor claridad al Emperador de todo lo que estaba sucediendo : «Que no se busquen excusas ni falsas salidas. Francia es responsable de todo lo que ha hecho el Piamonte...» ; el gobierno—dice—, se ha doblegado ante una fuerza desleal, de la cual el Piamonte es el instrumento : la Revolución italiana. «Habéis retrocedido paso a paso ante Garibaldi, siempre proclamándoos su mayor enemigo ; habéis abastecido a la vez de cañones acanalados al Piamonte y de vendas al rey de Nápoles ; con una mano habéis protegido a la Santa Sede, y con la otra levantado contra ella un acta de acusación». Napoleón sigue con rodeos ; no puede abandonar por com-

pleto a Roma, pues esto significaría una ruptura con los católicos franceses y el Imperio perdería su clientela monárquica sin rehacerse con la clientela republicana. Así pues, se dedica a tratar con miramientos la opinión católica, pero atacándola bajo cuerda. Suprime la publicación del *Univers* de Veuillot, que no volverá a reanudarse hasta 1867; provoca la disolución del comité director de la Sociedad de San Vicente de Paul, compuesta de legitimistas; favorece las campañas anticlericales del *Siècle*; entorpece el desarrollo de la enseñanza libre, impidiendo a las Congregaciones la creación de nuevos establecimientos. El anticlerical Víctor Duruy, ministro de Instrucción pública, desarrolla un plan de enseñanza por el Estado, proponiendo que esta enseñanza sea obligatoria, gratuita y laica. El clero protesta por mediación de Mons. Dupanloup, y Pío IX anima a los 80 prelados que han prestado su apoyo a esta protesta. Sin embargo, Jules Ferry, dentro de diez años, hará sentir la ausencia de Víctor Duruy.

Napoleón III quiere conservar a toda costa la opinión de los católicos liberales; da a conocer su intransigencia a Víctor Manuel II, y éste detiene los combates a las puertas de Roma, en agosto de 1862. Por la convención del 15 de septiembre de 1864, el gobierno imperial se compromete a retirar sus tropas de Roma a medida que vaya organizándose el ejército pontifical; a su vez el gobierno italiano se compromete a respetar el pequeño territorio que queda al Papa alrededor de la ciudad eterna y cuya capital será Florencia. Apenas firmado el acuerdo, el Parlamento italiano manifiesta su opinión: «Nosotros no renunciamos a Roma...» Por su parte, Napoleón III representa su papel al decir a un italiano: «Es preciso hallar un medio que me permita hacer creer que ustedes han renunciado a Roma y que les permita a ustedes, por su parte, dejar creer que no han renunciado a ella». Pío IX no se deja engañar por estas maniobras. En 1867, Garibaldi intenta abalanzarse sobre Roma; Napoleón III envía un cuerpo expedicionario y detiene el ejército rojo en Mentana (3 de noviembre de 1867); Rouher declara en la tribuna del Cuerpo legislativo: «En nombre del gobierno francés prometo que Italia no se apoderará de Roma; nunca soportará Francia esta violencia a su honor y a la catolicidad». Ha sido preciso, en efecto, apaciguar la opinión católica; y Napoleón ha conseguido así echar a los católicos ultramontanos contra los católicos liberales. Divide para reinar, conforme a la ley permanente de los imperios. El gobierno italiano habrá de esperar a Sedán y a la caída del Imperio para actuar; en septiembre de 1870,

a raíz de la entrada de las tropas italianas, bajo el mando de Cadorna, por la Porta Pía (20 de septiembre), Pío IX pierde al fin la soberanía de toda pujanza temporal, y el gobierno se instala en el Quirinal, teniendo a Roma como capital de la Italia unificada. Pío IX protestó solemnemente ante el mundo católico por la encíclica *Respicientes ea omnia* del día 1.° de noviembre de 1870, excomulgando a los que habían echado por tierra el poder temporal. Pero la Santa Sede habrá de esperar a Mussolini, el 11 de febrero de 1929, para ver desaparecer la enemistad entre la Sede apostólica y el reino de Italia.

EL CLERO FRANCÉS Y NAPOLEÓN III.

Sabemos que los católicos franceses, burgueses y conservadores en su mayor parte, votaron al príncipe-presidente horrorizados de la Revolución cuyas fechorías acababan de presenciar en 1848. Las apasionadas campañas de los jefes católicos, habían impulsado a los católicos franceses a votar por Napoleón ; también es cierto que, sin ellos, la elección hubiese tenido lugar, de todas formas, pero así el clero, una vez más, con su actitud obsequiosa, hizo responsable al catolicismo de favorecer el advenimiento de un régimen autoritario. Montalembert escribía en su *Memorias*, el 10 de diciembre de 1848 : «Se oye por todas partes que Luis Napoleón triunfa. Yo mismo no podría expresar con palabras lo contento que estoy de esta derrota del racionalismo democrático, llevada a cabo por un hombre». Ozanam se siente alarmado ; la alianza de la burguesía volteriana con los católicos, por motivos de tipo político le resulta extremadamente sospechosa ; la evangelización de las masas populares le parece sumamente comprometida ; se espanta de las futuras revoluciones anticristianas : «Lo peor es que la religión se vea comprometida por causa de estos insensatos, por hombres que presumen de defenderla en la tribuna y que llenan después, con el relato de sus aventuras, los bastidores de la Opera... No vemos sino gentes que sueñan con una nueva alianza del trono y del altar. Nadie se acuerda ya, por lo visto, de las horribles represalias que estas doctrinas nos han traído en 1830. Veo con dolor detenerse ese hermoso movimiento de retorno y de conversión que ha sido la alegría de mi juventud y la esperanza de mi edad madura. Y me pregunto si, cuando nuestros cabellos hayan blanqueado, podremos aún inclinarnos ante los altares sin tener que oír

a nuestro alrededor ese espantoso griterío que, hace veinte años, tuvieron que sufrir los fieles incluso dentro de la misma iglesia». Ozanam tenía razón, en contra de la opinión de Montalembert. Apoyando la candidatura del príncipe Bonaparte, Montalembert, y los católicos con él, verán después de los motines de junio restablecerse el orden, pero olvidando que este recurso de la fuerza es el que hace desaparecer el problema de la injusticia de las condiciones sociales, que este *summum jus* desconocía los derechos de la dignidad cristiana, *summa injuria*. Pero no nos apresuremos tampoco a condenarle; ante la horrible crisis política de su tiempo, había olvidado la cuestión social que, de hecho, aún no se había planteado ante la conciencia cristiana; su terror por la anarquía revolucionaria le había empujado hacia la dictadura imperial. Lo que Pío XI llamará «el gran escándalo del siglo», la separación de la clase obrera de la Iglesia, data de 1848; es preciso excusar a los católicos franceses, entonces en plena tormenta, el haber sacrificado lo social a lo político ante la falsa seguridad del presente.

El golpe de Estado del 2 de diciembre fué testigo presencial del clero acudiendo hacia su nuevo dueño; pero acudió, quizá, con demasiado apresuramiento. Cinco obispos publicaron un llamamiento a su clero en favor del plebiscito de 1852, y el obispo de Amiens, Monseñor Salinis, que había publicado en 1848 una proclama electoral apasionadamente republicana, redactó en 1852 una instrucción pastoral en la cual no se contentaba con asegurar a Napoleón su fidelidad, sino donde incluso le proponía «sus servicios». Mons. Pie celebró, en un mandamiento, la obra de «salvación social» llevada a efecto el 2 de diciembre y continuada después tan dignamente; el obispo de Saint-Flour ve en Napoleón III «la mano derecha del Señor, el instrumento de las bondades de la Providencia», y el P. Ventura, en su sermón de Cuaresma pronunciado en la capilla de las Tullerías, comparará la resurrección del Imperio a la resurrección de Jesucristo (H. Guillemin, *op. cit.*, p. 261). Tal actitud ahondaba el abismo entre el clero y una parte de la nación; J. Maurain lo demostrará claramente en su *Politique ecclésiastique du Second Empire* (P., 1930): «El concurso que la Iglesia... en su totalidad, ha prestado al establecimiento del régimen autoritario ha suscitado contra ella la desconfianza, la rabia y el oido duradero de los republicanos» (p. 25).

El clero olvida las duras lecciones del Imperio y de la Restauración; tiene miedo al socialismo en auge (Carlos Marx acaba de escribir su *Manifiesto*); no quiere que el Evangelio se convierta en código del so-

cialismo, y Montalembert dirige una corriente que degenera en un conservadurismo burgués, «la parte sana de la nación contra la codicia de las clases inferiores». Cuando el príncipe Bonaparte estableció la dictadura que allanó el camino al futuro Napoleón III, muchos católicos acogieron favorablemente las insinuaciones del poder absoluto. La división se acentuaba ; Mons. Dupanloup deploraba «el golpe de viento que postraba a toda una nación ante los pies de un hombre» (1) ; Lacordaire se aislaba en la fundación de la Orden Tercera dominicana ; Dom Guéranger, Mons. Parisis, Salinis, Louis Veuillot, sonreían al nuevo Poder ; Montalembert resistía, aunque no ocultase su desprecio por la democracia ; como escribía Lecanuet, «la soportaba sin querer tomar el mal por el bien» ; quería «una libertad decente y moderada». Louis Veuillot y Dom Guéranger eran partidarios del despotismo «para un pueblo que había dejado de ser cristiano» ; Montalembert contestaba : «Seréis azotados con las varas que hayáis bendecido».

Hasta que tiene lugar la guerra de Italia, el incienso de las alocuciones y de los mandamienos episcopales se elevará en fórmulas exaltadas hacia el Emperador ; el bajo clero sigue el mismo ejemplo ; ha contemplado de cerca los horrores de 1848 y está naturalmente ansioso de orden y de paz interiores. El cura de Nantua lo explicará claramente al ministro del Interior, Persigny : «Yo hubiese sido, en unión de todos mis cofrades, una víctima de la sublevación popular de 1852 ; pero he sido salvado y beso con agradecimiento las manos de mis libertadores».

Pero Napoleón III es extraño a la fe católica ; ni siquiera posee la inquietud religiosa ; es, de hecho, un hombre de izquierdas, un hombre de la Revolución, como su tío ; hubiese querido gobernar con los republicanos, pero la repulsa de éstos le obliga a apoyarse en las fuerzas de derechas, lo cual hace sin entusiasmo. Va a servirse de la fuerza moral de la Iglesia únicamente con el fin de reforzar su autoridad gubernamental ; como político, va a aprovecharse de las divi-

(1) Mons. Dupanloup tenía una concepción de la dignidad real tradicional que rechazaban los parlamentarios liberales ; en su carta, del 8 de mayo de 1871, a M. De Carayon-Latour escribía : «Una nación cristiana no puede desgarrar impunemente las páginas seculares de su historia, romper la cadena de sus tradiciones, inscribir a la cabeza de su constitución la negación de los derechos de Dios, suprimir todo pensamiento religioso de sus códigos y de su enseñanza pública. En estas condiciones no estará haciendo más que un alto en el camino del desorden. Mientras permanezca en él oscilará entre el cesarismo y la anarquía, estas dos formas igualmente vergonzosas de las decadencias paganas, y no escapará a la suerte de los pueblos infieles a su misión.»

siones que separan el clero en ultramontanos y galicanos ; estos últimos agrupan a Persigny, a Piétri, a los legistas del Consejo de Estado o del Senado. Cuando el clero le pide la abolición de los artículos orgánicos, la exclusividad legal del casamiento civil y un poco más de libertad escolar, Napoleón representa la comedia del Galicanismo. Pero multiplicó los pequeños favores : aumentó los salarios del clero, autorizó los concilios provinciales, impuso la presencia de su personal administrativo en las manifestaciones religiosas (se observará que los bonapartistas asisten a la misa a tontas y a locas, y tienen el aspecto de aburrirse en ella soberanamente), dejó multiplicarse las órdenes religiosas ; incluso hizo un viaje en 1858 a Bretaña, que terminó en una peregrinación a Sainte-Anne d'Auray. Pero todo esto no era más que una farsa política, y la falta grave del clero consistió en no darse cuenta de ello. Napoleón halló un constante apoyo en Louis Veuillot y en el *Univers*, cuya influencia en el bajo clero y en los católicos era grande.

Contra esta corriente iban los obispos tradicionalistas, como Monseñor Sibour, arzobispo de París o Mons. Dupanloup, obispo de Orleáns y los católicos liberales cuyo órgano era el *Correspondant*, fundado en 1829. En este periódico escribían Mons. Dupanloup, Falloux, Montalembert, Albert de Broglie, Augustin Cochin. Su posición no estaba «a la izquierda», es cierto ; ya lo hemos hecho constar así en lo que atañe a Montalembert ; pero abogaban por la causa de Cristo y del Papa teniendo en cuenta la sociedad humana. El duelo entre las dos tendencias era durísimo : «Estáis preparando una reacción formidable contra el catolicismo», decía el *Correspondant*. Se explotaba incluso el sentido equívoco de la palabra *liberal* : en el reinado de Luis Felipe, los católicos liberales, como Montalembert, habían invocado la libertad para derribar las barreras galicanas que obstaculizaban en Francia la libre acción de Roma y para «transformar el servilismo galicano en liberalismo ultramontano» ; entonces se era «liberal» para servir mejor al «ultramontanismo». Pero, bajo Napoleón III, el problema que dividió a los católicos franceses fué el que se refería al valor mismo de los métodos liberales y a su compatibilidad con los principios del catolicismo. Los antiguos liberales ultramontanos eran acusados por Veuillot, en 1856, de mutilar el catolicismo, de empobrecerlo por concesiones, de disfrazar sus principios por complacencia con el mundo. G. Goyau (*op. cit.*, p. 588) puso bien de relieve esta diferencia : «Los hombres del *Univers*, permaneciendo fieles a su apostolado, tenían

miedo de que la verdad se viera disminuída ; los del *Correspondant*, conservando su altivez de creyentes, tenían las arrogancias de lenguaje que podían cerrar a la verdad los oídos de los hombres». Los católicos de la tendencia del *Correspondant* abogaban por una situación política de la que habían sabido hacer buen uso : obrar, preparar el campo de acción requerido por las circunstancias, tales eran sus preocupaciones.

El clero, sin embargo, supo sacar un ventajoso partido de esta benevolencia imperial ; se benefició de una libertad de la cual estaban exentos los demás organismos. Pudo hacer traducir en hechos las libertades de la ley de 1850 sobre la Enseñanza, como ya hemos visto, instalando colegios secundarios, escuelas primarias (cuyo número se elevaba a 15.000 en 1860 con más de un millón de alumnos) e incluso un establecimiento de enseñanza superior, la escuela de los Carmes. La restauración del Oratorio en 1852 proveyó a la Iglesia de grandes intelectuales ; los Hermanos de las Escuelas Cristianas se multiplicaron a través de Francia ; en 1835 eran 1.660 ; en 1873, son más de 9.800. En 1850, el P. de Alzon fundó los Asuncionistas, que representaron un papel importante bajo la III República ; la Sociedad de San Vicente de Paul, fundada por Ozanam, multiplicó sus obras. Bajo todas estas influencias, el despertar de la vida religiosa se desarrolló extraordinariamente entre la burguesía y permaneció vivo durante mucho tiempo en una parte del pueblo. El reclutamiento sacerdotal iba igualmente en aumento ; el número anual de las ordenaciones, que en 1847 se elevaba a 1.309, alcanzó en 1869 la cifra de 1.753, comenzando esta cifra a sobrepasar la de las defunciones ; el efectivo total de los sacerdotes franceses pasará durante el segundo Imperio de 46.000 a 56.000.

Pero esta política, con respecto a Napoleón III, es interesada y por tanto sin mérito ; como dice muy bien Dansette, la Restauración fué un régimen católico ; el segundo Imperio no es más que un régimen clerical. El punto culminante de este compromiso se consiguió en el momento de la guerra de Crimea (1854-1856), originada a causa de la querella de los Santos Lugares que se disputaban los católicos latinos, protegidos por Francia y los ortodoxos griegos, protegidos por Rusia. Esto representaba una verdadera cruzada a los ojos del clero francés y los legitimistas recibieron con ello un gran golpe ; Mons. Brossais Saint-Marc declaró que Napoleón III era «de todos los monarcas a partir de San Luis, el más adicto a la Iglesia y a su obra de civilización y de progreso» ; cita Dansette, a continuación, la observación siguiente hecha por Falloux : «Por desgracia suya, el obispo será nombrado arz-

obispo, de igual forma que, al final de un viaje, se deposita una propina en manos del conductor».

Existe, por tanto, un profundo equívoco en esta unión de los católicos franceses con Napoleón III, con este régimen que es, a la vez, católico y materialista. La comprobación de este hecho es tan visible que determina la reacción de una parte del clero y de los católicos, indisponiendo a estos últimos, los unos contra los otros, durante casi un siglo. La discusión sobre la enseñanza es una prueba de este desacuerdo; el problema del papel representado por la Iglesia en la vida temporal, acentúa la profundidad de este abismo. Los liberales ven en la libertad un derecho que pertenece a todos; los intransigentes estiman que la libertad es el privilegio de la verdad y que la Iglesia necesita utilizar la autoridad política para combatir el mal. La lectura del *Univers* nos demuestra este estado de espíritu: «¿Qué es lo que pide el hombre religioso? Con tal de que no se impida mostrarse buen hijo, buen esposo, buen ciudadano, buen católico, no hay que preocuparse por otras libertades». A lo que replica Montalembert, criticando esta actitud de los católicos bajo el Imperio: «Cuando soy el más débil, os pido la libertad porque éste es vuestro principio; pero cuando soy el más fuerte, os la arrebato porque también es el mío». Los católicos intransigentes niegan el derecho a la libertad a los adversarios de la Iglesia bajo Napoleón III, después de haberla reclamado para la Iglesia bajo Luis Felipe.

Los liberales reaccionan violentamente; Mons. Dupanloup se pregunta a sí mismo durante cuántos años «la Iglesia deberá soportar con dolor las funestas consecuencias de una situación falsa y de una ayuda interesada». Pero, bajo los efectos del antiguo fermento de Lamennais, iban a veces demasiado lejos; el cardenal Antonelli se indignó cuando, en 1863, Montalembert exaltó en Malinas «la Iglesia libre en el Estado libre». Pareció en Roma que esto era considerar como un ideal social la coexistencia de todas las creencias o incredulidades en un Estado soberanamente neutro (1). La encíclica de

(1) Pío IX manifestó a Montalembert su desagrado mediante una carta confidencial del cardenal Antonelli (cfr. LECANUET: *op. cit.*, III, págs. 359-372; EUG. VEUILLOT: *op. cit.*, III, págs. 485-492). «¿En qué ha de consistir, pues, la libertad moderna para no ser en adelante o necesario o muy útil a la Iglesia? escribía Montalembert. Por ello, no debemos cesar de repetir las acertadas palabras escritas hace veinte años por el que se ha convertido en el más ilustre de nuestros obispos, Mons. Dupanloup, y del cual cada día transcurrido desde entonces no ha

Pío IX, fechada el 8 de diciembre de 1864, así como su Syllabus, tenían por objeto salvaguardar el ideal imprescriptible de la Iglesia: «Un solo rebaño bajo un solo pastor». Sabido es que la encíclica *Quanta cura* fué violentamente atacada en Francia, porque se vió en ella la condenación de todos los principios de librepensamiento y un acto de autoritarismo; es notorio que su publicación fué prohibida por Napoleón III. Esto suponía gran desconocimiento del pensamiento de la Santa Sede, cuya experiencia supera con mucho las políticas improvisadas. Cuánto mejores intérpretes fueron los jesuítas de la *Civiltà Cattolica* al declarar que, a título de hipótesis, las libertades modernas podían ser legitimadas, y el abate Dupanloup, que distinguía entre el dominio de los principios absolutos, cuya integridad era protegida por el magisterio supremo, y el dominio de las soluciones provisionales, que se atemperan a las realidades contingentes, no para someterse a ellas, sino para transformarlas. Pío IX dió las gracias al abate Dupanloup y 630 obispos se pusieron de su parte. L. Veuillot, violento, entero, agresivo, replicó mediante el libro *L'illusion libérale*. En realidad, todo esto allanaba el camino para las grandes encíclicas de León XIII *Inmortale Dei y Libertas*.

Así, una vez más, el antiguo veneno galicano seguía produciendo sus efectos; los católicos franceses se encastillaban en una posición extrema y se agrupaban en torno a Luis Napoleón. Ya hemos visto que votaron en favor de éste. Todos los municipios cantan el *Te Deum* por el nuevo emperador, y la Iglesia de Francia acepta plenamente el golpe de Estado; los republicanos y los socialistas vuelven a considerar el anticlericalismo como el primero de sus deberes; la historia del período de la Restauración se repite. El *Carnet intime* de P. J. Proudhon refleja y resume esta actitud en estas odiosas palabras: «Llueven las pastorales de obispos lo mismo que los *Te Deums*. Esa miserable clerigalla que en 1848 aceptó y celebró la República, ofreciéndole sus bendiciones y sus misas; esa ramera de Babilonia, como diría Lutero, que prodiga su incienso y sus caricias a todos los triunfadores, reservando sus anatemas para todos los vencidos, está acu-

hecho sino acrecentar su gloriosa autoridad: «Estas libertades, tan estimadas para los que nos acusan de no quererlas, las proclamamos nosotros, las invocamos tanto para nosotros como para los demás. Nosotros aceptamos, reclamamos los principios y las libertades proclamadas en el 89.» Observamos aquí la confusión que existe alrededor de este concepto de libertad, confusión ya señalada en nuestra nota sobre el liberalismo.

mulando sobre su cabeza la más inexorable venganza. No hay un solo hombre honrado que no piense actualmente: No moriría contento sin haber matado un cura». Esto explica la conducta cruel de sus discípulos en las jornadas de la Comuna.

Sería injusto no mencionar aquí las advertencias que cierta parte del clero francés hacía a los católicos de 1852; Mons. Dupanloup, en su instrucción pastoral del 3 de diciembre de dicho año, citaba las palabras de Fenelón: «Cualquier apoyo que la Iglesia reciba de los mejores príncipes, siempre deberá temer que la protección, más que una ayuda, sea un yugo disfrazado». Lacordaire, evocando desde el púlpito de la iglesia de Saint-Roch, de París, la guerra hecha por Napoleón I contra España, saludaba en los españoles a quienes tuvieron «el honor insigne de ser la primera causa de la ruina de aquel hombre y de la liberación del mundo». Semejantes palabras no podían agradar al sobrino de Napoleón I, y, aunque el tercero de este nombre no tomó represalias directas contra el orador, fué aquél el último sermón que Lacordaire pudo pronunciar en París. Frente a la oposición del *Univers,* que sostenía y adulaba al régimen bonapartista de Napoleón III, Mons. Dupanloup había dirigido al periódico de Louis Veuillot una censura muy severa, el 30 de mayo de 1852; Monseñor Parisis escribió inmediatamente a Louis Veuillot una carta sumamente elogiosa.

Mons. Sibour declaraba en 1853 que «la escuela ultramontana era antaño una escuela de libertad; pero se ha convertido en una escuela de servidumbre»; en esta frase se compendia toda la evolución del pensamiento político de los católicos franceses después de la Restauración de 1816. La opinión general católica leía el *Univers* y se dejaba guiar por él; y esta adhesión a un príncipe que no era cristiano, a una corte que aplaudía las retahilas anticatólicas del *Temps* (por ejemplo, la carta de Peyrat el 3 de abril de 1863), creaba una confusión terrible y dolorosa. Montalembert escribía a Mons. Ladoue el 13 de julio de 1868: «Miro con espanto la comedia vergonzosa, la gran palinodia de los católicos franceses ocupados en renegar miserablemente de las ideas e instituciones que proclamaron, incensaron y explotaron desde 1830 hasta 1850», y, acreditándose de profeta, había escrito el 21 de agosto de 1863 al Congreso de Malinas: «Si estallara hoy día una nueva revolución, espanta el pensar la cuenta que tendría que pagar el clero». Las atrocidades del Municipio de París en 1871 serán la respuesta confirmativa de la Historia. El Segundo

Imperio provocó y desencadenó en Francia, como el Primer Imperio, una formidable tormenta de anticlericalismo, según expresión de G. Weill (*Histoire du Catholicisme libéral,* p. 200); los periódicos volterianos, *La Presse, Le Siècle,* tenían un número de suscriptores que superaba ampliamente al de la Prensa católica. La generación atea, anticatólica, jacobina, burguesa de 1880 a 1890 se formó en este ambiente de servidumbre de la Iglesia de Francia al absolutismo político y ateo del Segundo Imperio.

Fué la cuestión romana la que levantó contra Napoleón III al clero francés; ya hemos visto el desarrollo exterior de este asunto; diremos ahora algunas palabras sobre sus repercusiones interiores. Como hemos visto, para los católicos franceses era imposible imaginar que pudiera romperse la unión milenaria del poder espiritual y del poder temporal. Además, Pío IX, desde su advenimiento, no había quitado la vista de encima al clero francés, parte del cual, transformándose profundamente, dirigía esta primavera católica que caracterizó la Francia del siglo XIX, sobre todo a partir de 1830. Deploraba el rompimiento de los liberales, antiguos discípulos de Lamennais, que querían poner la libertad, conquista de la Revolución, al servicio de la Iglesia, con los «ultramontanos», que no aceptaban ningún compromiso que pudiera desviarse, por poco que fuera, de la más pura tradición católica y romana. Pío IX, deseoso de establecer la concordia, publicó el 21 de marzo de 1853 la encíclica *Inter multiplices* sobre los asuntos de Francia; el Papa elogiaba en ella al clero francés por su celo, recomendaba a los obispos se unieran entre sí y se dirigieran al Papa cuantas veces se les presentase una cuestión difícil. Sin nombrar expresamente al *Univers* ni a Veuillot, Pío IX alentaba sus esfuerzos destinados a defender la Iglesia. El aplacamiento de los espíritus fué más aparente que real; los ultramontanos se habían aliado al Emperador y los liberales los combatían ferozmente; el acuerdo, pues, era difícil. Pero la Santa Sede, después de sus comienzos liberales, había logrado encontrar su orientación definitiva que consistía en la lucha acérrima contra el liberalismo. Ciertos hombres como Veuillot en Francia, Donoso Cortés en España y Manning en Inglaterra, representaban con toda pureza la profunda tendencia del pontificado; de aquí la preferencia secreta, pero visible, que Pío IX no cesó de mostrarles ni un solo instante.

Los asuntos de Italia, los folletos inspirados por Napoleón III, el problema del poder temporal del Papa, removieron profundamente

la opinión católica francesa; no cesaron las controversias, tanto ante el Cuerpo legislativo como en el país. Veuillot contestó a Napoleón con un largo folleto: *Le Pape et la Diplomatie,* escrito apasionado, generoso, pero tan alejado de la realidad como era posible estarlo; un viaje por tierras de la Romaña hubiese ilustrado al polemista francés mucho mejor que todas sus teorías; y cuando propone que los romanos sean admitidos, sin perder su nacionalidad, a los más altos empleos en todos los países católicos, bajo el pretexto de que todo católico es ciudadano de Roma, se pregunta uno si Veuillot no se estará burlando, o es que no ha estado jamás en contacto con un romano en los Estados pontificios. Pero, de hecho, el drama residía en esto; los autores católicos reprochaban a Napoleón el haber utilizado para su gobierno la opinión de los católicos franceses, y de haber hecho en seguida mal uso de ella en cuestión de tanta gravedad como la del poder temporal. Napoleón, importunado a la vez por la reacción católica antiitaliana que sostenía la emperatriz Eugenia, y por la tendencia de los católicos liberales y demócratas anticlericales, favorable a la unidad de la península, vacilaba peligrosamente en su política exterior. Los escritores católicos de la época trataban con extremada severidad al ministro italiano Cavour, autor de la famosa fórmula: «La Iglesia libre en el Estado libre», entonces considerada como una peligrosa novedad en Italia; los católicos franceses arrojaban el anatema sobre Napoleón, al que culpaban de conspirar con él en contra de la Santa Sede; los prelados que habían comparado antes al Emperador con Carlomagno, le colocaban ahora en el infierno. Fué entonces cuando Napoleón emprendió una política anticatólica, cuyas manifestaciones ya hemos visto anteriormente.

La declaración de guerra a Austria suscitó en Francia el temor de que la lucha estuviese dirigida, en el fondo, contra el Papa. El miedo a excitar los ánimos en el partido católico, teniendo en cuenta que el Papa había amenazado con excomulgar a Víctor Manuel, fué quizá una de las razones que impulsaron a Napoleón a decidir bruscamente el armisticio; pero la paz que le sucedió no arregló nada tampoco. El gobierno prohibió a los periódicos discutir los mandamientos episcopales concernientes a los asuntos de Roma. Cuando el folleto de Napoleón, *Le Pape et le Congrès,* aparecido el 22 de diciembre de 1859, reconoció la necesidad del poder temporal, aunque—decía—«cuanto más pequeño sea el territorio, más grande será su soberano», tuvo lugar en contra suya una excitada protesta en todo el

ambiente católico de derechas; Veuillot comparó el folleto al «beso de Judas». Debemos reconocer que esta tesis fué la misma que admitió la Santa Sede por los tratados de Letrán de 1929, y en ella se consagra el principio de que al Soberano Pontífice le basta un rincón de la tierra, aunque sea minúsculo, para ejercer con toda independencia su misión y su ministerio espiritual. Sin embargo, esta concepción parecía en 1859 y 1860, una monstruosidad a los ojos del clero y de los católicos de Francia, aunque, por otra parte, tuviese entonces distinto matiz.

Se multiplicaron en Francia los argumentos en contra del folleto oficioso; Mons. Dupanloup, M. Villemain del Instituto, M. Poujoulat, el P. Lacordaire, Louis Veuillot atacaron las ideas de Napoleón; Montalembert publicó su *Pie IX et la France en 1849 y en 1859*. En Roma, Pío IX pronunció el 1.º de enero de 1860, un discurso en el que condenó expresamente las ideas imperiales; en París, el gobierno prohibió la publicación de este discurso en la Prensa. La cuestión romana entraba en su fase más aguda. En el interior, el arzobispo de París, Mons. Darboy, entabló una lucha contra el Papa; un sacerdote ultramontano de su diócesis había publicado un folleto en el que atacaba a Bossuet y a su Galicanismo, y por ello había sido excluído de su diócesis de París; las protestas de este sacerdote fueron bien acogidas en Roma, pero Mons. Darboy se mantuvo en su decisión. Por el contrario, un cura inamovible de Neuilly fué suspendido por su notoria mala conducta, y Mons. Darboy le destituyó; la Corte de Roma anuló la orden de destitución, y apoyado por Roma, este cura rehusó dimitir. Lacordaire, por su parte, conjuraba a los católicos para que «rompiesen sus relaciones con los hombres que hacen el mal en nombre de Dios» (1855); ya en el umbral de la muerte, en abril de 1861, escribirá atacando todavía a los «seres abyectos que han deshonrado la Iglesia, saludando a César con una exclamación que habría atraído hacia ellos el menosprecio de Tácito, y que hoy, a pesar de la experiencia de los acontecimientos, aún presumen en su caída (el *Univers* acababa de suspender su publicación) del mal que han hecho y de la vergüenza de que se han cubierto».

En la misma medida en que los católicos abandonan a Napoleón, éste va favoreciendo el anticlericalismo; todavía en 1860, es una fecha importante. El romanticismo de 1848 ha muerto; la historia y la filosofía se renuevan; el realismo sucede al romanticismo, aunque sólo sea en literatura, en arte y en política. Los jóvenes republicanos de

1865 se burlan abiertamente de sus padres y de sus ilusiones sentimentales; estos últimos aún conservan un ligero deísmo; sus descendientes serán positivistas, ateos, materialistas, y su maestro será, por el momento, Proudhon. Estos comienzan a reunirse de nuevo en las Logias masónicas, que van a desempeñar un papel importante en la historia de Francia. Hacia 1860, con el consentimiento imperial, que los vigila por medio de su Policía, éstas vuelven a tomar incremento, y en ellas se afilian los principales jefes republicanos. La lucha contra la Iglesia (el grito de guerra lanzado por Peyrat en 1863: «¡Clericalismo, he aquí el enemigo!», será nuevamente empleado por Gambetta después de 1870) se va precisando; todo está dispuesto para la política antirreligiosa que seguirá a la caída del Imperio: hombres, cuadros de mando, programa de acción, movimientos de ideas. Los historiadores católicos liberales de entonces y de hoy acusarán la actitud inoportuna de la Santa Sede y el compromiso de los católicos con el poder; los historiadores católicos intransigentes replicarán que la filosofía de los republicanos los llevaba a suprimir la religión y a arruinar la fe católica. Nosotros pensamos que la verdad reside quizá en ambas partes; es cierto, y los testimonios de la época dan fe de ello, que el clero francés, por su actitud política, incitaba a las futuras represalias; pero también es verdad que los republicanos no tenían necesidad de esto para realizar su programa anticatólico; fué un pretexto precioso para acelerar las persecuciones, he aquí todo. El ejemplo actual, en Francia precisamente, de la posición de los laicos frente a los católicos es convincente a este respecto.

El aumento de la oposición republicana provocó la reconciliación de los católicos y de los liberales en el nuevo Imperio liberal; el sacrificio de Víctor Duruy, la llamada a los hombres de los tres partidos, en enero de 1870, traía nuevamente ministros católicos sinceros. Napoleón acababa por donde había comenzado: haciendo una nueva alianza con la Iglesia. Pero la catástrofe de 1870 puso fin a esta política tardía y durante tanto tiempo vacilante y tortuosa.

### LA MUERTE DEL GALICANISMO: EL CONCILIO DEL VATICANO (1870).

La evolución del pensamiento político de los católicos franceses se nos manifiesta pasando insensiblemente del plano teológico al pla-

no social ; ya no se discute acerca del Jansenismo, del Galicanismo, de la justificación del poder real por el derecho divino, sino que son los nuevos problemas sociales de la naciente industria los que provocan preocupaciones nuevas, y las nuevas formas de los regímenes democráticos plantean a la conciencia católica cuestiones imprevistas. En seguida estudiaremos este último punto ; ahora es preciso consignar la desaparición del Galicanismo entre los últimos restos de la herencia política tradicional del Catolicismo francés.

Dejamos ya estudiados el origen, el espíritu y la evolución del Galicanismo. Este había encontrado fuerte oposición en lo que se llamó «ultramontanismo». A decir verdad, este último había existido siempre entre clérigos y laicos ; los acontecimientos de la Revolución, del Imperio, de la Monarquía, habían hecho que el clero dejara de ser el *premier corps* del reino, poseedor de inmensos dominios heredados de los tiempos feudales, interesado en la política de los reyes ; cada vez se orientaba más hacia Roma. El Estado confesional se transformaba en Estado laico y su evolución hacía desaparecer poco a poco la noción del rey «cristianísimo». Notorio es el gran esfuerzo del catolicismo liberal acaudillado por Lamennais, y de pensadores como De Maistre y De Bonald, para implantar entre los católicos franceses el ultramontanismo.

La antigua generación de obispos galicanos desaparecía poco a poco, y algunos obispos nuevos adoptaban ideas favorables al poder universal de la Santa Sede. Este nuevo espíritu penetraba y vivificaba las ciencias sagradas : en moral se abandonaba el rigorismo jansenista de los antiguos confesores, poniendo en su lugar la doctrina más amplia y suave de San Alfonso de Ligorio. La teología, con Gousset ; el Derecho canónico, con Bouix ; la liturgia, con Dom Guéranger en Solesmes ; la historia eclesiástica, con Rohrbacher, combatían las tendencias galicanas y seguían el camino abierto por los «liberales ultramontanos» de 1830.

El *Univers*, con la pluma ardiente de L. Veuillot, combatía incesantemente al Galicanismo ; es absolutamente necesario reconocer hasta qué punto supo este escritor hacer amar a Pío IX con apasionamiento. Para servir al Papa se movilizaron franceses como zuavos pontificios ; Francia contribuía al dinero de San Pedro en la proporción de 2/5, y L. Veuillot recogía en su periódico firmas *pour le Pape*. Una determinación de la Santa Sede iba a cristalizar el «malestar» galicano en Francia y, por una decisión soberana, iba a hacerlo des-

aparecer definitivamente: el 29 de junio de 1868, Pío IX convocaba, por la bula *Aeterni Patris,* un concilio de los obispos del mundo entero, que debía, entre otras cosas, preparar la definición de la infalibilidad pontificia.

Esto produjo en Francia el despertar de fuerzas adormecidas, pero no muertas; la Sorbona, galicana, hizo oír su voz por medio de su decano Maret, y el ataque fué tan violento e inoportuno que el futuro cardenal Guibert escribió a este propósito: «Yo hubiera querido recordar al Concilio los servicios que la Iglesia de Francia ha prestado a la Iglesia, y hubiera pedido que, al menos, se enterrase al Galicanismo con honores. Después de la publicación de este libro, ya no hay más que decir: acompañaremos el cortejo fúnebre del Galicanismo en silencio» (citado por G. Goyau, *op. cit.,* p. 591). La decisión de la Santa Sede causó desasosiego en ciertos sectores católicos; algunos prelados y, sobre todo, los católicos liberales temían que la infalibilidad implicara el poder indirecto del Papa sobre los asuntos temporales de los Estados. Mons. Dupanloup lanzó en 1869 un mensaje de alarma, en un folleto titulado *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité,* en el cual exponía las razones que, a su juicio, prevalecían contra la oportunidad de una definición pontifical... Gratry, fundador, con Pététot, del Oratorio en 1852, buscaba argumentos históricos contra la infalibilidad en sí, argumentos que Dom Guéranger combatió basándose también en la Historia. Montalembert creyó ver a la Iglesia en peligro, y el 28 de febrero de 1870 atacó públicamente a «los teólogos laicos del absolutismo (se refería a L. Veuillot) que han comenzado por sacrificar todas nuestras libertades ante Napoleón III, para venir luego a inmolar la justicia y la verdad, la razón y la historia, en holocausto al ídolo que se han erigido en el Vaticano». Louis Veuillot replicará que Catolicismo liberal y Galicanismo no serán en adelante más que una sola cosa. Thureau Dangin impugnaba la idea de ciertos obispos galicanos que querían movilizar la democracia francesa contra la libertad doctrinal del Concilio.

Sin hacer aquí la historia de este gran Concilio, podemos indicar que los *esquemas* sobre la fe fueron, en parte, obra de Mons. Pie, de Poitiers, quien, con Mons. Plantier, de Nimes, agrupó a los partidarios franceses de la infalibilidad. Mons. Dupanloup y Mons. Darboy, arzobispo de París, agruparon a los contrarios a ella, no solamente por razón de la definición misma, sino por su oportunidad. Otro gru-

po, dirigido por Mons. Bonnechose, de Ruán, por Lavigerie y Guibert, estudiaba y se mostraba reservado. El sulpiciano Icard iba de un grupo a otro y abogaba por la unión en torno a la Santa Sede. El 16 de julio de 1870, la adhesión de las nueve décimas partes del Concilio era segura; Mons. Dupanloup y 54 miembros de la minoría decidieron entonces abandonar el Concilio: «Si decimos *placet,* no se nos creerá; si decimos *non placet,* daremos escándalo». Monseñor Dupanloup volvió a Francia y desde allí ofreció a Pío IX su incondicional sumisión. Así desaparecería, de hecho y de derecho, el Galicanismo, cuyo espíritu había sido tan funesto para el Catolicismo francés, si tenemos en cuenta su evolución histórica y su actuación sobre la conciencia de los católicos.

## LOS CATÓLICOS FRANCESES Y LOS PROBLEMAS SOCIALES

Las revoluciones políticas del siglo XIX sólo pueden explicarse y comprenderse si se tiene presente que detrás de ellas había una revolución social. Ya hemos observado los esfuerzos de la burguesía francesa para empuñar, a partir de 1830, las riendas de la enorme actividad económica que poco a poco invadió a Francia y cuya primera manifestación fué la industria textil. Ahora bien, esta burguesía, en el fondo, no es cristiana; algunos espíritus (Sismondi) se inquietan ante la creciente miseria de los obreros, temiendo sus consecuencias físicas y morales, ante la espantosa tortura cotidiana que el progreso de la actividad industrial inflige a las clases más desheredadas: en los talleres se trabaja catorce y dieciséis horas diarias en condiciones higiénicas increíbles; los obreros que trabajan en sus casas viven en una miseria aterradora, sin seguridad alguna, porque el patrono puede, cuando le plazca, suprimir la entrega de las materias primas que han de ser transformadas en los talleres domésticos; se trabaja en sótanos húmedos (que, por lo demás, ofrecen la ventaja de que el hilo se torna más dúctil y se rompe menos); el paro es continuo; los niños trabajan normalmente con sus padres o en las fábricas a partir de los nueve o diez años. El obrero lucha para conservar su miserable casa, el sótano en que vive y que paga semanalmente; si la suerte le es contraria, cae en la categoría inferior, en la que los moralistas de 1830 llaman «la clase peligrosa»; Charles Morazé, en su reciente

trabajo sobre la *France bourgeoise* (Paris, 1947), estima que más de una quinta parte de la población obrera de París estaba rebajada a esta situación (p. 52). Y estas condiciones de vida para los obreros no son exclusivas de París; todas las ciudades industriales de Francia las conocen: Lille, Amiens, Mulhouse, Ruán, Lyon... El *cabaret* y el libertinaje llenan el tiempo libre de esta despreciable humanidad, y entonces se lanzan, en *Le Temps*, gritos de indignación ante «el mal ejemplo dado a los niños»; estos extraños moralistas tienen un sentido de responsabilidad bastante romo. Habrá que esperar hasta 1860, con los innegables progresos realizados en el terreno social por el Segundo Imperio, para ver elevarse en general las condiciones materiales de los obreros franceses.

De 1830 a 1860, los moralistas burgueses proponen soluciones que están a la altura de su virtud: ¿aconseja el neomaltusianismo la regulación de los nacimientos? Pues bien, el obrero debe permanecer soltero, debe ahorrar, debe ser «prudente». Lo que resulta muy extraño es que nadie se preocupe siquiera por el problema de la legitimidad de los beneficios industriales; la burguesía, las clases dirigentes han establecido un régimen a su gusto, que les prepara las leyes convenientes para el logro de sus propios fines. El régimen parlamentario confirma, apoya y legaliza los intereses de clase. La protección contra los accidentes, contra los riesgos del trabajo, es desconocida, y todos los que se inclinaron sobre estos problemas hacia 1830 han coincidido en reconocer que la mayoría de los patronos no admitían que tuviesen con relación a sus obreros deberes particulares, ni siquiera en el orden moral. Está demostrado que los patronos eran tanto más duros cuanto más recientemente había instalado su negocio o cuanto más bajos estaban en el incremento de su fortuna. Es cierto que la Revolución de 1848 modificará el pensamiento burgués revelando la fuerza naciente de las reacciones obreras. Pero ¿qué hace, mientras tanto, la Iglesia de Francia?

El grupo del *Avenir* había planteado ya el problema; hemos citado el artículo de Lamennais en el *Drapeau Blanc* de 1823, los esfuerzos del joven Ozanam, del vizconde Armando de Melun. Desde la Restauración, la cuestión obrera se planteaba de un modo cada vez más urgente: la insurrección de Lyon en 1831, las de Lyon y París en 1834, las huelgas de 1840, revelaban el malestar de las clases obreras. Los sectores católicos se inquietaban; los debates de 1844 sobre la libertad de enseñanza habían acentuado la armonía entre los di-

versos grupos. Felizmente, como ya hemos visto, la Iglesia de Francia no se había aliado con la monarquía de Luis Felipe, que fué derribada por el gran movimiento popular de 1848.

Las duras jornadas de febrero forjaron la unanimidad de los católicos franceses ante los problemas sociales; Louis Veuillot, en el *Univers* del 6 de abril, subrayó la necesidad de ocuparse del proletariado, cuyos «derechos» habían sido hasta entonces restringidos «en beneficio de la burguesía industrial». Era éste un lenguaje nuevo en aquel periódico (1). Ozanam continúa afirmando su política: «detrás de la cuestión de la República, está la cuestión que interesa al pueblo, la cuestión de la organización del trabajo, del descanso, de los salarios» (carta citada por P. Haubtmann, p. 157). El abate Maret, teólogo de valía, asistido por Lacordaire, por Ozanam, por De Coux, fundaba el 1.º de marzo de 1848 *L'Ere Nouvelle*, que fué bendecida por el arzobispo de París, y se atrevió a hablar de «socialismo cristiano», añadiendo: «Conjuramos a los economistas católicos... a formar un *comité* en que la economía cristiana y el socialismo cristiano sean capaces de luchar contra las sociedades heterodoxas y arrebatarles los peligrosos poderes que éstas han construído para su activa propaganda» (2). Como escribe Pouthas en su *Eglise et les questions religieuses* (p. 40), se trataba de un grupo de católicos que «pretendían ir a la cabeza del progreso social y disputar a los socialistas el programa y la realización de la reforma económica y social».

Pero las revueltas de junio, en las cuales sucumbieron millares de víctimas, hicieron aparecer el espectro de la revolución socialista. La reacción del Gobierno fué brutal, inmediata, implacable. La libertad, la condición misma de la clase obrera sufrió, a causa de los sucesos de junio de 1848, un daño irreparable. Esta catástrofe fué, al mismo tiempo, la prueba definitiva para el sentido social de los católicos. Ante el «terror rojo», la preocupación por los problemas obreros desaparece, o, al menos, deja el primer lugar a la preocupación por el orden social, y los católicos se vuelven hacia el único hombre

(1) Véase su actitud por aquella época en *Mélanges*, París, 1861, tomo III, especialmente en las págs. 232 y siguientes.

(2) *L'Ere Nouvelle* llegó a tirar hasta 20.000 ejemplares, cifra considerable para aquella época. Sobre la historia y la vida de este periódico, véase: LECANUET: *Montalembert*, París, 1889, II, págs. 379-381; G. BAZIN: *Vie de Mgr. Maret*, París, 1891, 2 vols., tomo I, págs. 227-233 y 294-295; CHOCARNE: *Le P. Lacordaire*, París, 1866, 2 vols., tomo II, págs. 207-213 y 230-233; H. JOLY: *Le socialisme chrétien*.

capaz de salvar al país del desorden y de la anarquía: Luis Napoleón. Los disturbios revolucionarios de los Estados pontificios eran reproducción de los de Francia, y parece seguro que las mismas manos, las de las sociedades secretas, movían los hilos en estas explosiones sangrientas y anárquicas. La democracia se convertía en «el peor de los errores». Los católicos, ante la elección de nuevos socialistas en 1850, aceptaron el golpe de Estado el 2 de diciembre y el enterramiento de la libertad; Montalembert escribirá en el *Univers* del 12 del mismo mes: «No veo (fuera de Luis Napoleón) más que la sima espantosa del socialismo vencedor. Mi elección está hecha. Defiendo la autoridad contra la revuelta..., la sociedad contra el socialismo, la libertad posible del bien contra la libertad cierta del mal» (1).

Otros católicos permanecieron fieles a sus ideales de catolicismo social; Ozanam, el abate Maret, con el equipo de *L'Ere Nouvelle,* publicaron una serie de artículos sobre los orígenes del socialismo. «Si el socialismo tiene fuerza, se lo debe a muchas verdades mezcladas con mucho error», escribían. Pero muy pronto ciertos excesos de lenguaje en el periódico dieron pie a la crítica; se acusó al grupo de socialismo; Louis Veuillot le atacó con toda la fuerza del *Univers* y de la gran mayoría de la jerarquía. El periódico desapareció en 1849. Más interesantes fueron los esfuerzos de Armando de Melun, que, en la *Société d'Economie charitable,* ejerció una influencia práctica y eficaz sobre las tareas de la Legislativa. Insistió sobre la necesidad de conjugar los esfuerzos privados con la participación del Estado y de procurar la unión entre la previsión, la asistencia y la protección al trabajo. El *Univers* atacó violentamente estas ideas acusando a su autor de sacrificar la caridad privada a la caridad oficial (*Mémoires de A. de Melun,* I, pp. 265-266). Sin embargo, es preciso subrayar que a la insistencia de este gran católico se debió que fueran votadas algunas leyes sociales durante la Segunda República.

Así, pues, los métodos revolucionarios del socialismo, que quería volver a las normas de 1793, empujaron a los católicos franceses hacia la reacción, hacia el gran «Partido de Orden» (2); a partir de 1850

---

(1) Citado por el P. Lecanuet: *Montalembert,* III, pág. 39.

(2) Este partido se fundó hacia marzo de 1849; se componía de católicos, de gran número de burgueses volterianos, de monárquicos (legitimistas u orleanistas), de todos los conservadores. Como escribirá M. Pouthas: «A partir de este momento, los católicos ya no son *católicos ante todo*; *son conservadores*

se verá a Montalembert separarse de Veuillot, y los católicos ya no prestarán más que una atención distraída a la cuestión social. Será preciso esperar las nuevas escuelas de Le Play, de Alberto de Mun, de La Tour du Pin, las enseñanzas de León XIII, para ver renacer en Francia el estudio católico de los problemas sociales. La experiencia del fracaso de 1848 empujó a los católicos en bloque hacia una posición antiobrera, cuyas consecuencias sufrirán largo tiempo y que será causa de que la Iglesia de Francia parezca, durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, el refugio de un conservadurismo antisocial; terrible confusión que perjudicará grandemente al Catolicismo francés.

---

*ante todo*; combaten al lado de los enemigos de su fe por la subsistencia de una clase y, según la terrible expresión de Montalembert, para "inspirar el respeto de la propiedad a los que no son propietarios".»

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO VII

Sobre esta época, cfr. las *Oeuvres* de Napoleón III, en 5 vols., publicadas en París, 1854-69, y sus *Oeuvres posthumes,* aparecidas en 1873. Los mejores trabajos históricos son: Delord, *Histoire du Second Empire,* Paris, 1869-1875; P. de la Gorce, *Histoire du Second Empire,* Paris, 1894-1903; Villefranche, *Histoire de Napoleón III,* Paris, 1898; Blot, *Napoléon III,* Paris, 1898; A. Forbes, *Life of Napoléon III,* London, 1808; De Chambrier, *La cour et la société du Second Empire,* Paris, 1900-1903; véase también Jean Carrère, *Archives et papiers personnels de Crispi,* Paris, 1890. La lectura de las *Memorias* de la época es indispensable para la comprensión interna de este período; las más importantes son las de Metternich, Paris, 1880-1884, en 8 vols.; Guizot, Paris, 1858-1867, en 8 vols.; Falloux, Paris, 1888, en 2 vols.; véase también la *Correspondance,* de Louis Veuillot, Paris, 1883-1914, en 8 vols.; la de Mazzini, con el título de *Lettres intimes,* Paris, 1895, y *Lettres inédites,* Paris, 1903. Le Thirria, *Napoléon III avant l'Empire,* Paris, 1885, ofrece un buen análisis del carácter del emperador; la obra de G. Weill, *Histoire du parti républicain* (1814-1870), Paris, 1900, expone la historia del partido de oposición que poco a poco triunfó sobre el Imperio.

La obra de P. de la Gorce, *Napoléon III et sa politique,* Paris, 1933, es un excelente resumen de la política imperial; el libro de Jean Dautry, *Histoire de la Révolution de 1848 en France,* Paris, 1948, es de tendencia izquierdista, pero muestra con bastante exactitud la evolución política de la Revolución de 1848 hacia la Dictadura imperial. La obra de André Bellessort, *La société française sous Napoléon III,* Paris, 1932, es un estudio muy sutil sobre la época del segundo Imperio bajo todos sus aspectos. La obra esencial continúa siendo el t. VII de la *Histoire de la France contemporaine,* de Lavisse, intitulado: *Le déclin de l'Empire et l'établissement de la Troisième République,* 1859-1875, por Charles Seignobos, Paris, 1921.

Sobre la cuestión romana, que está vinculada a la del nacimiento de Italia, el número de publicaciones es muy grande, como puede suponerse; como obras de conjunto pueden citarse: Bolton King, *A History of Italian Unity being the political History of Italy from 1814 to 1871,* Londres, 1899, 2 vols. (trad. franc.: *Histoire de l'unité italienne... de 1814 à 1871,* Paris, 1901, 2 vol.), que sigue siendo el trabajo esencial sobre esta cuestión; pueden añadirse: R. Michels, *Italien von heute, Politische und wirtschaftliche Kulturgeschichte von 1860 bis 1930,* Zurich, 1930; G. Bourgin, *La formation de l'unité italienne,* Paris, 1929; G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI,* Paris, 1931; Paul Matter, *Cavour et l'unité italienne,* Paris, 1922-27, 3 vols.

Sobre el clero francés durante este período, las *Histoires générales de l'Eglise,* de Darras y de Rohrbacher, proseguidas por Justin Fèvre, son insuficientes; otro tanto puede decirse de los *Annales ecclésiastiques,* de Chanirel, Paris, 1887; Mourret, *Histoire générale de l'Eglise,* Paris, 1919, t. VIII, es muy general; André Mater, *L'Eglise catholique, sa constitution, son administration,* Paris, 1906, constituye una buena exposición jurídica sobre el derecho común eclesiástico; G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France* (1828-1908), Paris, 1909, representa una obra esencial. Justin Fèvre, *Histoire critique du caholicisme libéral en France jusqu'au Pontificat de Léon XIII,* Paris, 1897, es una violenta requisitoria contra los adversarios del ultramontanismo; debe consultarse igualmente Bellamy, *La théologie catholique au XIX*[e] *siècle,* Paris, 1904, y el *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1903-25, 10 vols. Bibliografía muy completa sobre la historia religiosa se encuentra en la *Bibliographie des travaux publiés de 1866 à 1897 sur l'Histoire de France depuis 1789,* por Pierre Caron, Paris, 1912.

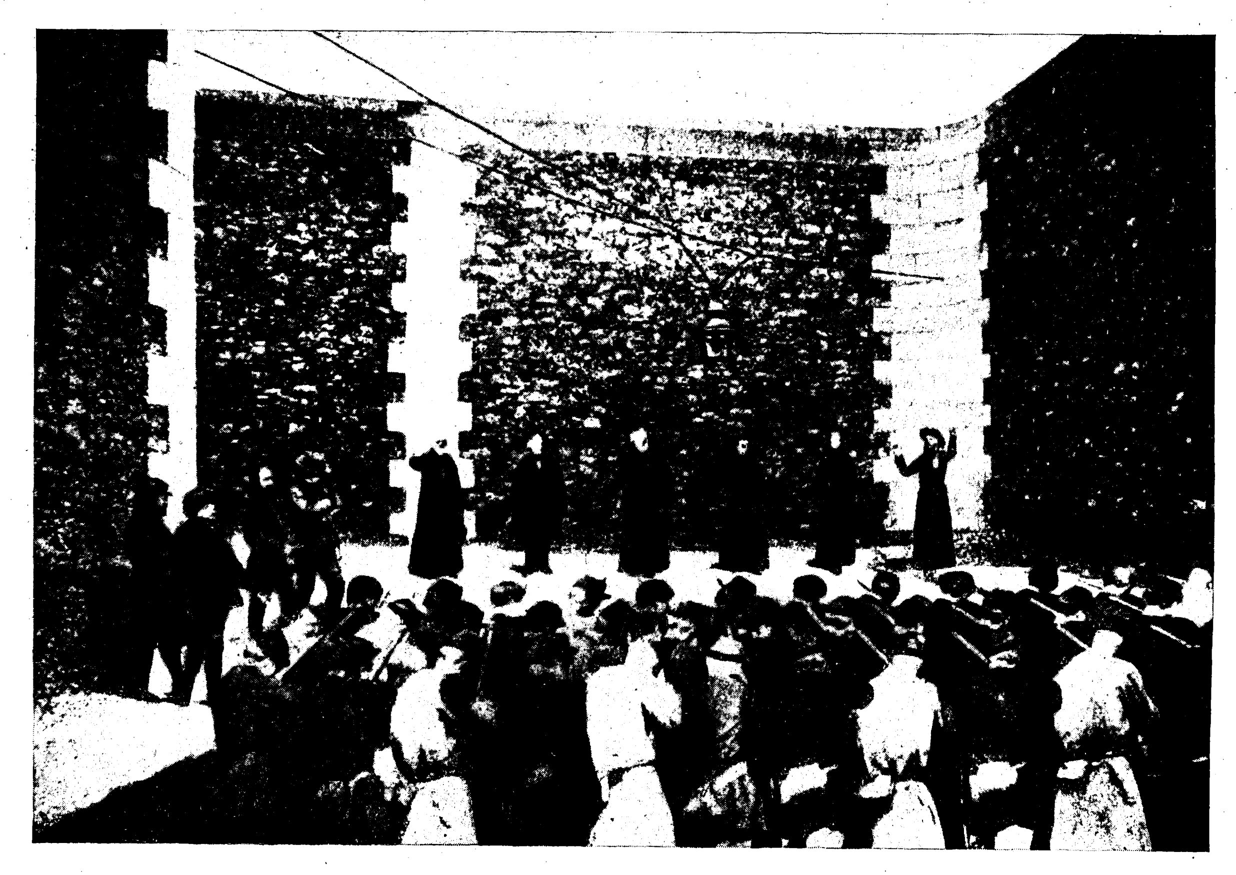
Sobre los ultramontanos podemos leer: Eugène Veuillot, *Louis Veuillot,* Paris, 1902-1913, 4 vols.; *La Correspondance de Louis Veuillot,* Paris, 1884-1892, 7 vols., en los que rectifica los escritos de su hermano; Gousset, *Le cardinal Gousset,* Besançon, 1903; Guillemant, *Pierre-Louis Parisis,* Paris, 1925, t. III; Baunard, *Histoire du Cardinal Pie,* Paris, 1893, 2 vols.; Mabile, *Mgr. Mabile, évêque de Versailles,* Paris, 1926, 2 vols.; Ladoue, *Mgr. Gerbet, sa vie et ses oeuvres,* Paris, 1870, 3 vols.

Sobre los galicanos y los liberales, es convenientes citar: Lagrange, *Mgr. Dupanloup,* Paris, 1883-84, 3 vols., que será rectificado después por Maynard, *Mgr. Dupanloup et M. Lagrange son historien,* Paris, 1884; Besson, *La vie de S. Em. le cardinal Mathieu,* Nîmes, 1881-82, 2 vols.; Bazin, *Vie de Mgr. Maret,* Paris, 1891, 3 vols.; Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert, archevêque de Paris,* Paris, 1896, 2 vols.; L. Besson, *Vie du cardinal de Bonnechose, ar-*

*chevêque de Rouen,* Paris, 1887, 2 vols. ; Houtin, *Un dernier gallican : Henri Bernier, chanoine d'Angers* (1795-1859), Paris, 1904. Le Lecanuet, *Montalembert,* Paris, 1902, es indispensable para el estudio de este período. El trabajo de Ch. Calippe, *Les tendances sociales des catholiques libéraux,* Paris, 1911, es muy notable.

Sobre la Santa Sede y Francia, véase J. Maurain, *Le Saint-Siége et la France de décembre 1851 à Avril 1853,* Paris, 1930 ; Fernand Hayward, *Pie IX et son temps,* Paris, 1948 ; P. Hourat, *Le Syllabus,* Paris, 1904, 3 vols. ; L. A. Veit, *Die Kirche in Zeitalter des Individualismus,* Fribourg-en-Brisgau, 1923, t. IV de la *Kirchengeschichte,* de J. P. Kirsch ; A. Pougeois, *Histoire de Pie IX, de son pontificat et de son siècle,* Paris, 1877-86, 6 vols. ; P. R. Ballerini, *Les premières pages du pontificat de Pie IX,* Rome, 1909 ; Ch. Sylvain, *Histoire de Pie IX et de son pontificat,* Paris, 1883, 3 vols.

Sobre las repercusiones del Concilio Vaticano en Francia, ver : Th. Granderath, *Histoire du Concile du Vatican,* Bruxelles, 1907-1919, 5 vols. ; Cecconi, *Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux,* Paris, 1887, 4 vols. ; Mourret, *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits,* Paris, 1919 ; E. de Pressence, *Le Concile du Vatican,* Paris, 1879 (versión protestante y hostil) ; Em. Ollivier, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican,* Paris, 1879, 2 vols. ; Conrad Martin, *Les travaux du Concile du Vatican,* Paris, 1873 ; Manning, *Histoire vraie du Concile du Vatican,* Paris, 1871 ; la *Collectio Lacensis VII, Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum* ha publicado todos los documentos relativos al Concilio. Para un estudio de este período, además de los trabajos mencionados, es indispensable consultar a G. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* Rottenburg, 1821, 7.ª edic. El punto de vista nacionalista y anticlerical puede verse en Albert Houtin, *Courte Histoire du Christianisme,* Paris, 1924. El aspecto jurídico de los problemas planteados por las Congregaciones religiosas, cuya existencia y actividad fueron discutidas con frecuencia durante este período, se estudia bien en Nourrisson, *Histoire légale des congrégations depuis 1789,* Paris, 1928.



Ejecución de los rehenes en la cárcel de La Roquette, el 24 de mayo de 1871, a las 8 horas de la tarde (foto extr. de G. Bourgin, La Guerre de 1870-1871 et la Commune, Flammarion, Paris).

# CAPITULO VIII

## ¿República o Monarquía? (1871-1879)

Charles Chesnelong, gran parlamentario católico de 1866 a 1875, y cuyas *Memorias* han sido publicadas por su nieto, escribía a su mujer, el 5 de septiembre de 1870, una carta que resume perfectamente la situación militar y política en esta fecha:

«Todo era cierto. El desastre es completo; Mac-Mahon está herido; el Emperador, prisionero; el ejército ha capitulado o se ha pasado al territorio belga, con excepción de los 30.000 hombres del cuerpo Vinoi que han podido librarse. Bazaine está cercado en Metz y se teme que también se vea obligado a capitular.

»Ayer tuvimos una sesión nocturna en la cual J. Favre nos propuso el votar la decadencia. La sesión fué retrasada para hoy al mediodía. Diversas negociaciones la han retrasado y no se na abierto hasta la una y media. Proposición del gobierno pidiendo la creación de un Consejo de Estado cerca de la Emperatriz, Consejo hasta ahora eludido por el Cuerpo legislativo, e investido del poder ejecutivo. Proposición de Thiers solicitando el nombramiento de una comisión ejecutiva de cinco miembros, firmada por otros cuarenta. Estas tres proposiciones han sido enviadas urgentemente a los despachos, y mi conciencia se ha tranquilizado... Desde mediodía, una inmensa multitud se encamina hacia el palacio del Cuerpo legislativo; 40.000 hombres de la Guardia Nacional y de línea nos rodean, pero la Guardia Nacional cede a la revuelta, arrastrando también esta defección a la tropa. La muchedumbre ha penetrado en el recinto del Cuerpo legislativo; el presidente, después de una larga espera, comprueba que el

Cuerpo legislativo no puede, en estas condiciones, deliberar, y levanta la sesión. Entonces sale el presidente... tengo la suerte de poderle ser útil, ya que una muchedumbre furiosa se abalanza sobre él. Cuando nos hubimos marchado, dicen que los invasores proclamaron un gobierno provisional y se dirigieron al Ayuntamiento para instalarlo. Este lo formaría Kératry, J. Favre, Gambetta, Ferry, Crémieux, J. Simon» (*Memorias* publicadas por su nieto, París, 1932, p. 221). Chesnelong, en efecto, estaba siendo testigo de la creación de la Comuna.

LA COMUNA DE PARÍS.

Las causas del levantamiento de París son fáciles de comprender, y numerosos historiadores las han estudiado ya: las miserias del siglo y lo que se ha llamado fiebre obsidional; el dolor patriótico ante la firma de una paz que ocasionaba el desmembramiento de Francia, una de cuyas cláusulas concedía a los vencedores la entrada en París; la humillación de saber que los prusianos acampaban en los Campos Elíseos; las torpezas del Gobierno que declaraban válidos todos los vencimientos que habían sido prorrogados hasta entonces desde hacía siete meses, lo que prácticamente colocaba a todo el comercio de París en estado de quiebra; la oposición sorda, pero constante, de la capital hacia el Imperio (recordemos el último motín del 4 de septiembre de 1870, arriba descrito), y, sobre todo, el abandono del Gobierno nacional, que desconfiaba de París.

En efecto, se sabe que en la mañana siguiente al 4 de septiembre, el Cuerpo legislativo dejó de existir; un gobierno provisional republicano se instaló en París, bajo el nombre de Gobierno de la Defensa Nacional. Se le dió por jefe al general católico Trochu; el 29 de enero de 1871, un decreto anunció elecciones para la constitución de una Asamblea nacional. Las elecciones dieron mayoría a los diputados rurales, inclinados a la paz, y aumentó el número de los elegidos monárquicos; entre 650 diputados, la Asamblea contaba con 500 conservadores realistas y católicos, divididos sobre la persona del futuro monarca (las dos ramas), pero unidos por la misma aversión hacia la República que no evocaba realmente más que horas sombrías y sangrientas para la Iglesia.

Esta Asamblea, antirrepublicana en sus dos tercios, no ocultaba

su desconfianza hacia París. «¡Ya van siendo demasiados—gritaba M. de Belcastel en la tribuna—los gobiernos completamente formados, que París expide al resto de Francia por telégrafo!» Un hombre dominaba la Asamblea: Thiers; es con él con quien contaban, sobre todo, los conservadores para desviar el peligro rojo; él aseguraría la transición, gobernaría el tiempo indispensable hasta que el rey volviese nuevamente. Y como París era aún un campo de batalla, el nuevo gobierno se instaló en Burdeos; el 13 de febrero de 1871, la Asamblea confirmó la caducidad del Imperio, confió la presidencia de la Asamblea a Grévy y la del poder ejecutivo provisional a Thiers. Empezaba a pensarse en la paz, pero París, abandonado por el gobierno que ahora se ha instalado en Versalles, no ha sido aún desarmado, y se ha convertido en el refugio de la revolución, de la República. En las tapias se han fijado carteles contra aquellos «que quieren traernos otra vez un rey, que quieren que nos matemos los unos a los otros».

Los cientos de miles de guardias nacionales percibían un sueldo diario de 1,50 francos; Thiers les quitó repentinamente este salario. Los obreros, bajo la influencia de los motivos que hemos enumerado ya, pensaron en hacer resistencia a un gobierno que trataba a París de una manera tan desconsiderada. Preciso es reconocer que las medidas tomadas por Thiers, brutales e injustas, no podían menos de provocar esta cólera, y algunos historiadores llegaron incluso a decir que «Thiers ha querido la Comuna». Bourgin ha demostrado claramente (*Histoire de la Commune,* Paris, 1907) que la Comuna fué el resultado de factores muy numerosos, ya enumerados, siendo los principales el patriotismo defraudado, las reivindicaciones sociales, la influencia jacobina, las ideas de Proudhon, la oposición de los parisienses contra los rurales conservadores. El motivo de estallar la revuelta fué la tentativa, por parte del gobierno, de apoderarse de los 277 cañones colocados bajo la protección de Montmartre. El 18 de marzo de 1871, la Guardia Nacional rechazó a varios grupos del ejército regular y París dió paso a la insurrección. Fué este episodio el llamado «de la Comuna».

Después de las elecciones parisienses (26 de marzo de 1871), se constituyó un gobierno «comunalista» de 90 miembros, la mitad de los cuales estaba compuesto de abstenciones; este gobierno intentaba proseguir los trabajos de la Convención de 1793. Pero, en realidad, fué sólo el reinado de la incoherencia; dividido en politiquismos de cuar-

tel, con una mayoría socialista y una minoría de extremistas, el Consejo general estaba sometido a la influencia de los jacobinos y de los blanquistas (Delescluze, Rigault), no consiguiendo llevar a cabo ningún trabajo constructivo. Prosiguiendo los proyectos del 10 de agosto de 1792 y las ideas de Babeuf, la Comuna quiso hacer de París una ciudad autónoma, especie de jefe político en una Francia compuesta de comunas descentralizadas. Pero los movimientos provinciales fracasaron rápidamente; el gobierno de Versalles se negó a entablar negociaciones y la Comuna se empeñó en una lucha sin esperanza. Cercado al Norte por las tropas alemanas que ocupaban los fuertes, atacado al Sur por las tropas regulares, «los versalleses», París sufrió un sangriento segundo sitio.

El terror antirreligioso reinó muy pronto entre los obreros y los pequeños burgueses, que asociaban en un odio común la monarquía y la Iglesia. Se insultaba a los sacerdotes en los clubs revolucionarios, se hablaba de quemar las iglesias. El gobierno de la Comuna decretó el 2 de abril la separación de la Iglesia del Estado y la supresión del presupuesto para los cultos; comenzaron a realizarse inventarios que recordaban las escenas grotescas de la Revolución de 1793; de 67 iglesias, diez fueron transformadas en cuerpos de guardia, en almacén de provisiones o en salas de clubs. Es preciso observar, sin embargo, que los servicios religiosos continuaron en las demás, sobre todo en Notre-Dame, donde el P. Ollivier predicó durante la Cuaresma sin el menor incidente.

Pero la lucha entre Versalles y París era cada vez más áspera. Habiéndose fusilado a algunos rebeldes por las tropas del gobierno, la Comuna promulgó el 5 de abril un decreto que se hizo célebre, conocido bajo el nombre de «decreto de los rehenes»: toda persona que incurriese en complicidad con Versalles, sería inmediatamente encarcelada, y toda ejecución de un prisionero de la Comuna sería seguida de la ejecución de un número igual de rehenes, designados por la suerte. «El señor Darboy, que decía ser arzobispo de París», es detenido y conducido a la Prefectura de Policía que dirige el siniestro Raoul Rigault. «¿En qué piensan ustedes, hijos míos?», les pregunta el arzobispo. Y le contestan: «Aquí ya no hay hijos, no hay más que magistrados. Hace mil ochocientos años que ustedes nos hacen la pascua con eso de la fraternidad; ya va siendo tiempo de que esto acabe». Con Mons. Darboy fueron detenidos, según Foulon, alrededor de 120 eclesiásticos; Rigault les interrogaba. «¿Cuál es su

profesión?», le preguntó a uno de ellos. «Soy un servidor de Dios». «Greffier, escriba usted: dice ser un servidor de Dios, en estado de holgazanería.» El 8 de abril, Mons. Darboy escribió a Thiers para suplicarle, en nombre de las leyes humanas y divinas, que evitase esta carnicería y que renunciase a la ejecución de los prisioneros. El 12 de abril, el abate Lagarde, vicario general de París, y comprometiéndose a volver, fué enviado por la Comuna a Versalles para pedir a Thiers el intercambio de Blanqui, prisionero de los versalleses, contra el arzobispo de París y algunos prisioneros más (entre otros el cura de la Magdalena y el abate Deguerry). Thiers renunció el ofrecimiento; en vano fué renovado por Flotte y después por el abate Féron; hasta el mismo Nuncio, en persona, terció en el asunto. Thiers declaró que no quería «consagrar y extender el abominable sistema de los rehenes» ni «permitir a los hombres que dominan París multiplicar las detenciones para obligar al gobierno a nuevos canjes». En efecto, Thiers reprochaba a Mons. Darboy el ser demasiado complaciente con los insurrectos, y, sobre todo, quería precipitar a la Comuna a tales extremos que la represión pudiese revistir, bajo el aspecto de un castigo, toda la amplitud que él quería darle. Ciertamente, la responsabilidad de Thiers es muy grave en las represalias que siguieron; algunos historiadores franceses actuales, como Maurice Reclus y Robert Dreyfus, han intentado salvar las responsabilidad de este hombre de Estado, pero los documentos hablan más alto que las opiniones.

El 21 de mayo, los versalleses penetraron en París llevando a efecto el plan Cavaignac de 1848, es decir, dando lugar a que se organizase la lucha en las calles hasta la matanza sistemática de los insurrectos. Fué una semana sangrienta para ambos partidos; los «communards» fusilaron numerosos rehenes; los sacerdotes eran asesinados en las calles por una muchedumbre salvaje. Por su parte, las tropas del gobierno mataban sin piedad a los rebeldes parisienses; se ha elevado a más de 17.000 las personas asesinadas en París y 3.000 las ejecutadas en los alrededores. Los últimos revolucionarios fueron acorralados en el cementerio del Padre Lachaise, y allí fueron ejecutados a lo largo de la tapia conocida ahora con el nombre de Muro de los Confederados, por la ceremonia que reúne en ella anualmente a los marxistas. La Asamblea instituyó 26 consejos de guerra que juzgaron 40.000 prisioneros; hubo 13.450 condenas, de las cuales, 3.900 fueron penas de muerte. Entre 74 rehenes ejecutados por la Comuna, 24 de ellos eran sacerdotes, y sus nombres están grabados en una plancha de

mármol en la iglesia de Notre-Dame, de París. Estos hechos demostraban los sentimientos violentamente antirreligiosos de la Comuna; pero es preciso subrayar que la ejecución de los rehenes—Mons. Darboy, que lleva encima la cruz de Mons. Affre, asesinado en 1848, y el anillo de Mons. Sibour, que lo fué en 1857; el abate Deguerry, los dominicos de Arcueil, sacerdotes y jesuítas—no se realizó hasta que los insurrectos parisienses se enteraron de las matanzas llevadas a cabo por las tropas de Thiers sin ser juzgadas por ningún tribunal. Este último arrastra sobre sí, indiscutiblemente, la responsabilidad moral, ya que no política, de estos horribles acontecimientos.

La III República nacía en un terrible equívoco; la cuestión social había sido suprimida así, de esta forma; Víctor Hugo escribirá: «Solución obtenida por aplastamiento del problema».

EL ORDEN MORAL.

El 10 de mayo de 1871 fué firmada en Francfort la paz entre Francia y Alemania; para levantar el país y reorganizarlo era preciso una larga tregua entre los partidos que formaban la Asamblea; esto fué lo que se llamó «el pacto de Burdeos», que se resumía en tres condiciones: 1.ª La formación del gobierno definitivo era aplazado por el momento—unión de todos para reorganizar el país—; 2.ª Durante este tiempo, Thiers decidió no inclinar la cuestión constitucional ni hacia la solución monárquica, ni hacia la republicana; 3.ª Cuando la Asamblea quisiera, podría tomar sus resoluciones con absoluta independencia. En realidad, Thiers respetó este contrato muy medianamente; le atormentaba la idea de una guerra civil entre los realistas y los republicanos, que, en el estado de debilidad en que se hallaba Francia, hubiese sido evidentemente desastrosa. Además, la división de los monárquicos en dos grupos: legitimistas y orleanistas, complicaba la cuestión. Si el grupo de los legitimistas era numeroso, el valor político de sus miembros no era más que mediocre; los orleanistas, en cambio, eran menos numerosos, pero representaban a estas nuevas familias burguesas que han servido bajo todos los regímenes que se sucedieron en Francia (Remusat, Chabaud-Latour, Casimir-Périer, Lasteyrie, Lacaze, Dufaure, el duque de Audiffret-Pasquier, los duques Decazes, de Broglie...). La Asamblea de 1871 se compone de una curiosa mezcla de fuerzas divergentes; esta Asamblea

persigue «el orden moral», según frase de Thiers a Mons. Guibert (carta del 14 de julio de 1871), la paz interior, a cualquier precio; no se atreve a tomar decisiones constitucionales por la división de los monárquicos que supone una debilidad interna irremediable. Perfectamente puede verse que el obstáculo no provenía de lo alto: los príncipes de Orleáns estaban favorablemente dispuestos a reconciliarse con el conde de Chambord y a reconocer en él al jefe de la familia real y al depositario del derecho hereditario. Pero los orleanistas estaban divididos en Centro derecha y Centro izquierda, división profunda que va a perdurar incluso durante mucho tiempo bajo la III República. Por otra parte, Thiers era un hombre de tradición revolucionaria y un republicano por instinto; por ello estaba apoyado por el Centro izquierda orleanista que deseaba el poder, y Montalivet escribía a Thiers el 13 de febrero: «Si la República no existiese, sería preciso inventarla en interés de los príncipes de Orleáns... que son la fórmula tradicional necesaria» (citada por D. Halévy, *Le courrier de M. Thiers*, Paris, 1921, p. 428). Estas indecisiones van a ser utilizadas por los republicanos con Gambetta a la cabeza. Añadamos que las torpezas políticas cometidas por los legitimistas contribuyeron grandemente a esta desintegración de las fuerzas tradicionales de derechas, hasta el extremo de que el conde de Chambord, en su manifiesto del 5 de julio, rehusaba la bandera tricolor y no quería aceptar más que la bandera blanca real, «la bandera de Enrique IV»; intentaba, de golpe, borrar setenta años de historia, lo cual era difícil.

El el plan religioso, el Orden moral fué una especie de «revancha» inoportuna de los católicos; la Asamblea aprobó manifestaciones públicas de expiación, como penitencias y peregrinaciones; se aclama junto al Sagrado Corazón, al rey y a Francia, vinculando esta última con el Papa en «una piedad escandalosa y conquistadora» (Dansette) que llenó de inquietud a los católicos liberales. Es la época en que aparecen escritos místicos particulares, profecías anunciando la próxima vuelta del rey. En el orden político, comienza en los ministerios la persecución de los republicanos; es éste el reinado de los «bien-pensants» como dice Guillemin, reinado que durará de 1871 a 1876. No queremos con esto decir, ciertamente, que tales sentimientos no fuesen dignos de alabanza, pero en un país cuyas heridas y divisiones en materia de religión eran profundas, estos sentimientos llevaban con facilidad al camino de las provocaciones.

Sin embargo, estos políticos conservadores debieran haber tenido

en cuenta el resultado de las eleciones de julio de 1871 en cincuenta departamentos; de 117 candidatos, habían sido elegidos 112 republicanos; es decir, 112 burgueses anticlericales, formados en las doctrinas de Renán y de Taine. Thiers, político sagaz, había notado de dónde soplaba el viento y dirigió una vasta maniobra de la burguesía rica de entonces: orientar la cólera y los rencores del pueblo hacia la lucha contra los curas, contra la Iglesia, para desviar la atención de las reivindicaciones sociales, esencialmente populares. Este será el juego político de la Tercera República hasta la guerra de 1914; a consecuencia de ello, veremos a un país muy atrasado en la legislación social agotarse en luchas antirreligiosas y olvidar que la paz social y la felicidad del pueblo no se logran «comiendo carne de cura», sino aumentando el nivel económico y cultural de este pueblo.

El error de los católicos de Francia está en no haber comprendido el juego de sus adversarios; no hicieron más que seguir este juego, y fué preciso que León XIII les mostrase el camino. Los católicos de Francia han estado a la defensiva desde 1880 hasta nuestros días, y por eso se ha producido en ellos un extraño complejo «de inferioridad» que actualmente los perjudica en su posición política. A continuación lo veremos más extensamente.

Pero hay que darse cuenta de que todos los católicos franceses eran monárquicos, salvo una insignificante minoría. En ello estaban de acuerdo con la burguesía, que, indiferente y muchas veces atea, veía en la religión la garantía del orden social. La *Commune* y sus matanzas, sus incendios, sus horrores, habían llenado de espanto a toda Francia y habían provocado fuerte reacción. El clero se daba cuenta de su fuerza y quería servirse de ella. Puesto que el Imperio había sucumbido el año 1871 y la *Commune* había separado definitivamente a la República de la Iglesia, no quedaba más solución que la restauración monárquica, la monarquía de derecho divino, conforme, además, con una vieja y muy alta tradición galicana y casi teológica en Francia. Los obispos trabajaban enérgicamente por la Restauración. El problema se complicaba con la cuestión romana; los obispos franceses, además de la restauración monárquica en Francia, exigían el restablecimiento del poder pontificio en el Quirinal; las cartas pastorales fulminaban contra la usurpación piamontesa. De este modo se restablecía abiertamente en Francia la unión del trono y del altar; cuando triunfen los principios republicanos, la Iglesia correrá otra vez la suerte del trono. Una nueva Orden religiosa, los Asuncionistas, trabaja-

République Française

LIBERTÉ — ÉGALITÉ — FRATERNITÉ

SOLIDARITÉ

# ÉCOLES LAÏQUES

CITOYENS,

Jusqu'ici, les Écoles congréganistes n'ont servi que les causes monarchiques; la République ne peut prêter assistance à ces institutions, dont le principe même est la négation de tout progrès. Enseignement laïque gratuit, obligatoire, tel est le programme dans lequel la Révolution doit se renfermer; tel est celui de la Délégation Communale du 2me arrondissement.

Voici ce que seront nos Écoles, si nos vues sont comprises et nos intentions secondées.

Absolument convaincus de la nécessité urgente qu'il y a de préparer une génération saine et forte, pouvant utiliser virilement un jour les résultats de la Révolution, nous entendons constituer l'enseignement véritable : l'enseignement qui, dans le domaine de la science, ne s'inspire que des faits constatés, indiscutables, sortis purs et sans alliage du creuset de la raison humaine, et suit, dans le domaine de la morale, les principes éternels de justice et de liberté qui font l'homme et le citoyen.

Ce ne serait pas assez toutefois de modifier, même aussi profondément, l'éducation de la jeunesse. Aussi dirigerons-nous nos efforts vers la réalisation de l'enseignement professionnel.

Que chaque enfant, de l'un ou l'autre sexe, ayant parcouru le cercle de ses études primaires, puisse sortir de l'École-Atelier possédant les éléments sérieux d'une ou deux professions manuelles : voilà notre but.

Tous nos efforts tendront à atteindre ce résultat, car le dernier mot du progrès humain est en entier renfermé dans ce terme simple : *Travail de tous pour tous.*

Il faut que l'humanité arrive à la réalisation stricte de ce précepte, ancien comme les sociétés primitives et base de toute véritable égalité : « *Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger.*

LA DÉLÉGATION COMMUNALE DU 2ME ARRONDISSEMENT :

EUGÈNE POTTIER, A. SERRAILLIER,

JACQUES DURAND, J. JOHANNARD.

Paris — Imprimerie LEFEBVRE, passage du Caire, 87-89.

Un bando de la «Commune» de París en 1871 pidiendo una Escuela, laica y conforme a los principios revolucionarios

ban ardientemente por la monarquía contra la República, contra la nueva Universidad laica; cuando la República quede victoriosa, las Congregaciones francesas pagarán cara la actitud de algunas de ellas.

Por otra parte, la resistencia frente a los monárquicos católicos es formidable; hay ya una generación educada en un nuevo espíritu crítico y ateo; los frutos están maduros y comienzan a cosecharse. El odio de la Universidad contra la Iglesia, que quería arrebatarle su monopolio; las enseñanzas de las nuevas «luces» de fin de siglo; la propaganda hábil, astuta y odiosa de los republicanos para desviar la cuestión social en sentido religioso, todo contribuye a hacer inevitable la lucha. Gambetta dirigirá la batalla; el 18 de septiembre de 1878 clamará: «El peligro social es el clericalismo». Thiers, político hábil y sin escrúpulos, se aleja de los monárquicos y se hace «republicano», pues ha comprendido la maniobra y ha medido las fuerzas que han de enfrentarse.

Hay que señalar la intensa propaganda cultural que los republicanos hicieron en Francia; los jefes políticos de izquierdas contaban con la ayuda de los intelectuales: Littré, Renouvier, en su *Critique philosophique* (fundada en 1872), combatían el clericalismo mediante la doctrina del criticismo neokantiano, y Renouvier invitaba a los republicanos a unirse al protestantismo. El periódico *Le XIX*e *Siècle,* dirigido por Edmundo About, comenzaba una campaña larga y violenta contra el catolicismo. Gran parte de la burguesía media francesa fué haciéndose poco a poco anticlerical, respondiendo instintivamente a una especie de tradición galicana contra los representantes del «ultramontanismo». Numerosas bibliotecas populares difundían la propaganda republicana, glorificaban la revolución del 89 y los principios republicanos y democráticos. La burguesía y el pueblo estaban dominados por una propaganda intensa y multiforme, hecha por políticos e intelectuales; la consigna popular era «establecer la República» contra «el gobierno de los curas». Es preciso mencionar, en fin, lo que la historia oficial suele pasar por alto: la acción poderosa de las logias masónicas francesas; sus jefes, bajo los regímenes autoritarios, habían sido, en mayor o menor grado, nombrados y vigilados por el Gobierno; después de 1870 los republicanos fueron mayoría entre ellos y utilizaban el magnífico instrumento de propaganda y vigilancia oculta que eran las logias. La burguesía se volcó en ellas y las logias quedaron convertidas en la nueva «Iglesia» de la República, el santo de los santos, donde se estudiaban y

difundían las consignas, las doctrinas y la actuación política. Muchos Gobiernos de la Tercera República salieron de las deliberaciones de las logias.

LA DIVISIÓN DE LOS CATÓLICOS.

Frente a estos ataques anticatólicos, hemos de subrayar también la profunda división política de los católicos. Chesnelong, al que es preciso citar a menudo en este período por haber sido un observador lúcido y competente, escribía a su mujer el 24 de enero de 1872: «Dentro de esta masa, que no quiere ni la monarquía cesariana, ni la república jacobina, hay legitimistas puros, que defienden sus principios como un dogma; legitimistas moderados, que comprenden la necesidad de la unión; conservadores fusionistas, que colocan al país por encima de todo; orleanistas, que no admiten más que una monarquía, con mezcla de revolución a grandes dosis; escépticos, que no creen en los principios y que son esclavos del hecho material; resignados que, por miedo, se consagran a la República porque la temen al mismo tiempo que la detestan; ambiciosos, que sueñan con representar su pequeño papel personal en medio de los vaivenes del país; imbéciles que no comprenden nada, y hábiles que no piensan más que en salvar su pellejo. Si este estado de división se prolonga, el partido conservador camina hacia la impotencia, y el país se entregará como una presa a los indignos partidarios de la república radical. Sólo ellos saben lo que quieren y marchan adelante; nosotros, que lo sabemos, nos zambullimos. Aquí reside su fuerza y nuestra debilidad». Chesnelong describe a la perfección el estado de espíritu político de los católicos de entonces.

Las tendencias republicanas de Thiers se acentúan día por día, mientras que sus tendencias conservadoras iban desapareciendo. El partido republicano, llamado partido radical, explotaba en provecho suyo las simpatías mal disimuladas que el gobierno sentía hacia una organización republicana; los cuadros conservadores se iban quebrando casi por todas partes. Thiers, en 1872, ya había declarado en la tribuna que «la República existía y que atentar contra ella no traería consigo más que otra revolución; que no era necesario y hasta podía dispensarse el proclamarla, pero que era preciso y urgente el organizarla». Para tranquilizar a los conservadores, había añadido:

«La República será conservadora o no existirá». En efecto, Thiers rompió el pacto de Burdeos; el jefe del Estado se pasaba abiertamente al partido republicano con la autoridad de su ascendiente personal y su gran influencia.

Durante las vacaciones de 1872, Gambetta, jefe de las izquierdas, realizó una campaña de banquetes, exigiendo el establecimiento de la instrucción pública primaria, laica y obligatoria, la proclamación de la República y la disolución de la Asamblea. Thiers le animaba también en su política anticlerical. Las elecciones parciales de los días 27 de abril y 11 de mayo de 1873 aseguraron 87 sillones «republicanos» entre los 113 a proveer; las derechas católicas vieron el peligro y el duque de Broglie atacó a Thiers: «Es usted el protegido del radicalismo», le gritó. Al quedar en minoría, Thiers dimitió el 24 de mayo de 1873.

Por otra parte, la actitud del nuevo reino de Italia provocó en Francia violentos remolinos; ya hemos visto que a partir de 1860, la cuestión del poder temporal no cesó de gravitar sobre los destinos del Segundo Imperio; después de 1870 esta cuestión permanece siempre viva ante la Asamblea Nacional. Francia se había reservado la misión de proteger la soberanía política del Papa; ¿proseguiría de esta forma hasta asegurar la restauración? Los católicos y el clero francés, al menos una parte del clero y de los católicos, no dejaban de reconocer que esto supondría la guerra con la nueva Italia, y el *Univers* con una decena de arzobispos y obispos solicitan una intervención armada. Aun entonces la falta de oportunidad política perjudica a los católicos; las elecciones del 2 de julio de 1871 sacan 100 republicanos entre 118 sillones. El gobierno comienza a vacilar; el ministro de Francia en Florencia ha sido llamado con permiso en el momento de entrar Víctor Manuel II en Roma, pero Thiers envía al fin un embajador. Pío IX consigue poner de acuerdo a los católicos de Francia amonestando a la vez al partido «que teme demasiado la influencia del Papa» «y el que olvida por completo las leyes de la caridad». La fragata *Orinoco* que el Gobierno francés había enviado a Civita-Vecchia en 1870 para recoger en caso de fracaso al Soberano Pontífice, es retirada en 1873 por Broglie ante las protestas del gobierno italiano. La atmósfera comienza a aclararse.

En el interior, el bajo clero desea la restauración monárquica; la República se les aparece bajo el aspecto del Terror de 1793 y de la Comuna de 1871; en todos los salones de los curas de pueblo, en

todos los presbiterios, puede verse en esta época la imagen del conde de Chambord al lado de la del Sagrado Corazón y de la Santísima Virgen, según observa Dansette. Se sabe que el conde de Chambord ha rechazado la bandera tricolor de la Revolución, cosa que para él implica todo un programa; no quiere ser un nuevo Luis XVIII, y menos aún un Luis Felipe; el último de los Borbones quiere ser un rey «cristianísimo» y dirigir la Francia contra-revolucionaria.

Thiers ha sido derribado el 24 de mayo de 1873; su política se ha considerado demasiado izquierdista; hecho significativo y que observa Chesnelong es que, a medianoche, al salir los diputados, de los grupos surgen gritos de «¡Viva Thiers! ¡Abajo los realistas! ¡Viva la república!» (carta del 25 de mayo, escrita a su mujer). El viejo mariscal de MacMahon había sido elegido presidente de la República; con el duque de Broglie en la presidencia del Consejo, el P. Lecannet podrá decir que «Francia poseía entonces el gobierno más católico que haya podido tener desde hace más de medio siglo»; era el reinado del «Orden moral». Se organizan por todo el territorio bajo la dirección de los Asuncionistas, peregrinaciones nacionales que recuerdan las misiones de Carlos X. Los fieles, en imponentes multitudes, con la insignia del Sagrado Corazón sobre el pecho, van a Lourdes, a La Salette, a Pontmain, a Saint-Anne-d'Auray, a Saint-Martin-de-Tours, a Paray-le-Monial. Todo esto está muy bien; lo que no lo está tanto son las manifestaciones monárquicas y antigubernamentales que tienen lugar a la sombra de estas procesiones y de estas peregrinaciones. En Chartres, el 26 de mayo de 1873, ante cincuenta miembros de la Asamblea, quince obispos y 40.000 fieles, Mons. Pie desde el púlpito, habla de Francia como de «un país que espera angustiosamente un jefe, que reclama un amo». Algunos meses después, en la iglesia de Notre-Dame-de-Pitié, en Vendée, suplicará a la Virgen «que coloque sobre la frente de Francia y sobre la de la Iglesia las diademas que les han sido arrebatadas», transparentes alusiones a la cuestión monárquica en Francia y a la cuestión romana en Italia. En julio de 1873, nace una revista, *Le Pélerin*, que en adelante será muy conocido, y Veuillot interpretará a la perfección el pensamiento de los católicos: «En la hora presente, queda entablado el combate entre los Servidores de María y las hordas a las que Gambetta sirve de profeta. ¡Peregrinos contra radicales!» (*Univers* de los días 31 de agosto y 7 de septiembre de 1874).

Ahora bien, las extravagancias oratorias de los predicadores, las

peregrinaciones político-religiosas de los Asuncionistas, la bandera blanca del conde de Chambord no producirán ningún bien en Francia. Los franceses no son monárquicos, y el vizconde de Meaux escribirá a este propósito: «Si hemos llegado a ser impopulares, ha sido menos en calidad de monárquicos que en calidad de clericales». La futura restauración aparece dominadora, retrógrada, imperiosa, exclusivista; una inquietud sorda domina el país. El conde de Chambord es muy discutido, y sus manifestaciones son mal acogidas; ya lo dice Renan: «Las gentes (del Velay) acuden en masa a las peregrinaciones; pero de éstos no hay ni uno entre diez que consienta en oír hablar de Enrique V.» El pretendiente legitimista produce inquietud incluso a los burgueses industriales, porque ha denunciado «los privilegios industriales, que tienen en sus manos la existencia misma de los obreros y se hallan investidos de una especie de dominación»; más tarde anuncia su firme intención de «asegurar al obrero la dignidad de su vida, los frutos de su trabajo, y la tranquilidad de su vejez». Flaubert nos lo hace observar en una de sus cartas: «El gran comercio de París se ha pronunciado contra Enrique V; el presidente del Tribunal de Comercio, el Decano de los notarios, y M. André, uno de los regentes de la Banca de Francia, han hecho una gestión oficial cerca de Mac-Mahon contra la monarquía». El centro derecha de la Cámara, que dirige Audiffret-Pasquier, se pone de acuerdo con el centro izquierda dirigido por Casimir Périer; ambos son administradores de las ricas minas de Anzin. Desjoyeaux, en su trabajo *La fusion monarchique* (P., 1913) escribe que Guizot decía, hablando del príncipe: «En el campo del orden se le considera como un aliado poco seguro, siempre dispuesto a convertirse en desertor para buscar en otro campo los medios, incluso poco limpios, para lograr sus fines» (p. 17). Un inmenso equívoco distingue este lamentable período de la historia de la Iglesia de Francia; ésta pide un rey y, sin embargo, no cree en él, no lo quiere; asocia sus aspiraciones conservadoras y antirrepublicanas a un egoísmo de clase que va a serle fatal; utiliza la bandera de la religión para colocarse obstinadamente como la protectora de una estrecha reacción política. En Francia está realizándose un cambio profundo, que está a punto de convertirla en una moderna nación industrial; pero los católicos no lo ven y permanecen con los ojos fijos en ilusorias visiones del pasado. Empiezan a plantearse problemas respecto al plan social, económico y político; pero ellos se niegan a considerarlos y se mantendrán ausentes de es-

tos problemas durante toda la segunda mitad del siglo XIX, salvo algunos grupos que son, por esto mismo, más meritorios, y que veremos después al estudiar la cuestión social de la Iglesia. Mezclando una vez más la religión con la política, esta última se volverá, una vez más también, en contra de la religión.

En 1874, la Asamblea, inquieta al pensar en un renacimiento bonapartista y obsesionada con un posible golpe de Estado, se decide por fin a redactar una Constitución. Se comprende que la Asamblea trataba de encontrar soluciones provisionales a fin de evitar una inmediata restauración monárquica sobre la que los orleanistas parecían estar profundamente divididos. Frente a ellos, los republicanos—y Gambetta en su periódico *La République française*—se burlaban de las sutiles distinciones establecidas por los orleanistas entre la monarquía de la bandera tricolor y la de la bandera blanca. El príncipe de Chambord continuaba, por otra parte, manteniendo su punto de vista; no consideraba la situación definitivamente comprometida y contaba, además, con la lealtad del presidente realista de la República, mariscal Mac-Mahon; pero no conseguía hallar eco en el país, careciendo de apoyo en la clase humilde, y de esa atmósfera sutil que provoca los entusiasmos y las adhesiones espontáneas. En la Cámara, Broglie y sus amigos permanecían realistas; estaban convencidos de que la restauración de la República corría el riesgo de arrastrar el país a la anarquía, pues las dos anteriores no habían sido precisamente un éxito; tenían miedo también a las grandes modificaciones sociales que un restablecimiento semejante llevaría consigo; el septenario de la presidencia de Mac-Mahon debía servir de intermediario para volver a comenzar otra vez con la labor encaminada a la restauración de los Orleáns; pero el tiempo iba obrando en contra de los monárquicos. La Asamblea no podía prolongar, durante siete años más, el poder del presidente de esta singular República sin llevar a cabo nuevas elecciones; su soberanía no se llevaba bien con el funcionamiento regular y estable de la presidencia. Se pensó entonces en redactar una Constitución «provisional» cuya duración sería limitada a la de la presidencia de Mac-Mahon; ningún texto debía precisar cuáles serían las instituciones y el régimen a seguir después de la salida de Mac-Mahon. Dos Cámaras debían asistir a la Presidencia.

Como es de comprender, las izquierdas se indignaron ante esta estabilización provisional de Mac-Mahon que presagiaba, quizás, una futura presidencia por un príncipe de Orleáns seguida de un golpe

de Estado. El centro izquierda orleanista fué el que hizo inclinarse la balanza al exigir la proclamación oficial de la República; el 7 de julio de 1874, sus miembros, en número de 90, votaron en este sentido un orden del día que depositó su jefe, Casimir Périer, comenzando en seguida una campaña de prensa en *Le Journal des Débats*. Gambetta, que vió la maniobra, obró prudentemente y, sin insistir, reclutó orleanistas parlamentarios mostrando el peligro bonapartista. El 30 de enero de 1875, por cansancio después de una lucha confusa, la Asamblea votó por 353 votos contra 352, una enmienda de la que fué ponente Henri Wallon, en la cual se sustituía el nombramiento personal de «mariscal de Mac-Mahon» por la fórmula «presidente de la República»; esta mayoría de un voto proclamaba de hecho la existencia de la República; las derechas estaban batidas; los vencedores provisionales eran el centro izquierda orleanista, los grandes negociantes burgueses que esperaban de la República no un régimen democrático y popular, sino un régimen dispuesto a defender sus intereses, mejor y con más seguridad que lo hubiese hecho cualquier monarquía. La mayoría se fortaleció en los días que siguieron; la totalidad de las leyes orgánicas se votó el 25 de febrero por 425 votos contra 252; fué la Constitución de 1875: acababa de nacer la III República.

Continuaron las elecciones, que hicieron visible la ceguera de los conservadores católicos respecto a las verdaderas fuerzas políticas del país y la impopularidad de la Asamblea. Los candidatos reputados de católicos fueron dominados; en lugar de los 430 diputados de la antigua Asamblea de 1871, la Cámara de 1876 no reunía más que 130; las izquierdas anticlericales contaban con una mayoría de 200 miembros.

Naturalmente, durante la lucha electoral el clero se había afanado por la conquista de candidatos monárquicos; sólo un obispo, Monseñor Guilbert, de Gap, se atrevió a deplorarlo públicamente; escribió dos cartas pastorales (1.° de julio y 15 de octubre de 1876) *Devoirs du prêtre touchant la politique,* que decían: «Querer vincular, identificar la religión a un sistema político, a una forma determinada de gobierno, ¿no es acaso comprometer indignamente la Iglesia y el clero, al mismo tiempo que sostener un flagrante error?»; «esto es un abuso sacrílego». Mons. Nardi, en una carta que publicó el *Univers,* afirmó las excelencias de la monarquía y expuso esta preferencia como artículo de fe al cual ningún católico podía poner en duda; citaba a

Pío VI y a Santo Tomás y declaraba que los católicos deberían ser monárquicos: «hay una multitud de verdades que nos son enseñadas por la buena doctrina tradicional de la Iglesia y que, sin llegar a ser dogmas, deben ser admitidas y creídas por los católicos sin que éstos dispongan de libertad para rechazarlas» (*Univers*, 7 de enero de 1877). El cardenal había animado al mariscal de Mac-Mahon a dar un golpe de Estado «por medio de un llamamiento directo a la nación, previamente seguros del ejército».

Frente a ellos, las izquierdas anticlericales habían reaccionado violentamente; la cuestión religiosa se apoderó, en efecto, de las elecciones llegando a tomar un importante cariz en la vida política de los católicos franceses, pues en adelante las posiciones se atirantaron durante más de cuarenta años. Los republicanos, que ven aproximarse su hora, suavizan su lenguaje. Será preciso buscar en la extremo izquierda, a un joven diputado, Clémenceau, de verbo incisivo y brutal, para escuchar un lenguaje claro, que hará augurar el porvenir: «El clero—dice—debe comprender que es necesario devolver al César lo que es del César... *y que todo es del César*». Gambetta definió de esta forma la victoria de las elecciones: «Lo que caracteriza las elecciones, es la renuncia al espíritu radical dentro y fuera... Francia teme el antiguo régimen, tiene miedo al espíritu teocrático». Los republicanos han hecho acompañar sus luchas políticas de una violenta campaña popular anticatólica; han sido repartidos con profusión periódicos y folletos baratos (*Le XIX*e *siècle* de F. Sarcey y Ed. About; el *Rappel* de Vacquerie); de cierto libelo sobre la «*Confession*» se han tirado 300.000 ejemplares. No olvidemos, por último, la acción virulenta y agresiva de las logias masónicas a partir de 1860; los republicanos las invadieron, ya que su misterio y su secreto favorecían extraordinariamente las conspiraciones políticas. La masonería francesa vuelve a renacer, pierde esa atmósfera de deísmo distinguido y aristocrático que la caracterizaba en el siglo XVIII, y se convierte en un activo centro de combate contra la Iglesia; la asamblea general de 1877, ha suprimido el nombre masónico de Dios (*El gran Arquitecto del Universo*) en el Gran Oriente; los masones van a convertirse en los grandes pontífices de la III República, en los educadores de la Francia moderna; sus miembros se reclutan entre la burguesía media: abogados, médicos, funcionarios, que van a ser los futuros administradores de la III República y la dejarán señales indelebles. Encontramos entre ellos los nombres de futuros hombres políticos:



Club político en una iglesia de París durante la «Commune» de 1871 (grabado publicado en «The Penny Illustrated Paper».

Ferry, Louis Blanc, Brisson, Challemel-Latour, Garnier-Pagès, Rouvier, Gambetta. Es innecesario hablar de un complot tenebroso ; éste resultaba inútil porque la Masonería va a apoderarse legalmente de Francia y a convertirse en la iglesia de los republicanos, en sociedad de pensamiento oficial del futuro régimen republicano. En ella se estudian, hacia 1875, las grandes reformas que permitirán alcanzar esta finalidad.

Después de las elecciones de 1876, Jules Grévy fué elegido presidente de la Cámara y Mac-Mahon hubo de resignarse a encargar a Dufaure de formar el gabinete ; la *Union republicaine* de Gambetta exigió la depuración del alto personal del Estado que permanecía siendo monárquico y la «represión de las astucias clericales». Mac-Mahon y los católicos resistieron. La Cámara bajo la dirección de las izquierdas, provocó la dimisión de Dufaure al censurar al ministro de la Guerra el haber rehusado rendir homenaje militar a los despojos mortales del músico Félicien David, que había pedido se le hiciese un entierro civil. Mac-Mahon hizo a Jules Simon el encargo de formar ministerio en el centro izquierda (1877) ; los monárquicos católicos van a intentar la más torpe de las revanchas con la aventura llamada del 16 de mayo y que se originó por una cuestión religiosa. En marzo de 1877, Pío IX rogó al clero de todos los países intervenir ante los fieles para conseguir de su gobierno «resoluciones eficaces», a fin de asegurar «la absoluta independencia» del jefe de la Iglesia. La asamblea de los Comités católicos en Francia propuso formular una petición ; las izquierdas reaccionaron violentamente acusando a las derechas de querer provocar la guerra con Italia en nombre del Papa ; el gobierno disolvió los Comités. Algunos obispos protestaron, emprendieron diligencias inconsideradas y uno de ellos, Mons. de Ladoue, obispo de Nevers, dirigió una carta pública a Mac-Mahon y una copia de la misma a los alcaldes y jueces de paz de su diócesis pidiéndoles se concertasen con él «para hacer prevalecer en los diversos consejos del país análogos sentimientos».

Las izquierdas aprovecharon la ocasión favorable para acabar de abatir a la Iglesia ; el 3 de mayo se abrió una discusión en la Cámara ; Jules Simon manifestó que el clero debía limitarse a sus atribuciones espirituales ; encargó por mediación del prefecto, se reprendiera severamente al obispo, y añadió : «el Papa es libre, y se engaña a las poblaciones representándole como prisionero del Vaticano». Gambetta, al darse cuenta de que pisaba un terreno favorable,

se echó encima también, exclamando: «¿A qué grado de debilidad y de impotencia hemos llegado, que vemos al Papa dirigirse directamente en Francia, ya sea a particulares, ya a una colectividad, sin recurrir al intermediario de los poderes civiles?»; y terminó con una frase que se ha hecho célebre: «Yo no hago más que traducir los sentimientos íntimos del pueblo de Francia, diciendo del clericalismo lo que decía de él un día mi amigo Peyrat: Clericalismo, ¡he aquí el enemigo!» Jules Simon consigue mayoría en la aceptación de un orden del día en el cual «se invita al gobierno a reprimir la agitación antipatriótica de las manifestaciones ultramontanas».

Mac-Mahon quiere despedir inmediatamente al presidente del Consejo; Broglie que barrunta el peligro de que estalle el conflicto sobre una cuestión religiosa, aconseja al mariscal esperar algunos días; el 16 de mayo éste reprocha a Jules Simon de no tener en la Cámara la autoridad necesaria, y Jules Simon presenta su dimisión en medio de las protestas de las izquierdas que acusan a Mac-Mahon de haber dado «un golpe de Estado» que va a conservar en la historia el nombre de Dieciséis de Mayo. Gambetta afirma que: «¡es un golpe dado por los curas!», y Sarcey en *Le XIX*e *siècle* lanza el siguiente argumento: «¿Acaso quieres, campesino, que enviemos a tu hijo a la muerte para reintegrar al Papa en su trono?»; el procedimiento es eficaz. Gambetta amenaza después al mariscal: «Cuando Francia haya hecho escuchar su voz soberana, será preciso someterse o dimitir». Después de un ministerio de transición que no aceptó la Cámara, Mac-Mahon obtuvo del Senado conservador la autorización de disolverla.

La elección de nuevos diputados tuvo lugar en octubre; la oposición era violenta entre los conservadores monárquicos católicos y el pueblo radical o indiferente; el constante desconocimiento del verdadero estado de espíritu del país condujo a los políticos católicos de esta época a los peores errores y a las más trágicas equivocaciones. El gobierno ejerció una presión violenta sobre los electores; Fourton, ministro del Interior, reintegró a sus puestos al personal administrativo conservador, reanudó los procedimientos del Imperio instituyendo la «candidatura oficial» y abrumó de condenas a los adversarios del gobierno. No obstante estas presiones, los republicanos no perdieron más de 36 sillones; las izquierdas conservaban una mayoría fija de 320 votos. En diciembre de 1877, el viejo mariscal Mac-Mahon comprendió la evolución política de los acontecimientos y encomendó a Dufaure la misión de constituir un ministerio del centro

izquierda ; Gambetta pudo exclamar entonces: «los tiempos heroicos de la República han terminado» ; en efecto, la república parlamentaria se instalaba de hecho. En 1878, las elecciones para los consejos municipales, y las elecciones legislativas continuaban acusando el triunfo de los republicanos. Por último, en enero de 1879, la renovación de un tercio del Senado era esperada con ansiedad por las derechas ; era la última suerte : entre 82 sillones a proveer, los republicanos obtuvieron 66, conquistando así la mayoría de esta gran asamblea. El 30 de enero de 1879, el mariscal Mac-Mahon, aislado e impotente en adelante frente a la ola republicana que se afirmaba cada vez más en el país, hubo de inclinarse ante el hecho consumado. Jules Grévy le sucedió en la presidencia de la República ; ésta acababa de convertirse en una realidad. Había transcurrido el plazo previsto, y en la *Républiqne française* de Gambetta, podía leerse : «Desde ayer, estamos en República», y otro periódico republicano lo confirmaba : «La República de los republicanos va a comenzar. Es una revolución legal». Finalizaba una época y otra comenzaba (1).

Francia permanecía aún dividida : la nobleza, el clero en su totalidad y la inmensa mayoría de la burguesía, eran hostiles a la joven República ; los campesinos de las regiones dominadas por grandes propietarios de haciendas (norte, noroeste, parte del sudoeste de Francia, Bretaña y Vendée) seguían acatando la autoridad tradicional de estos últimos. Lor republicanos predominaban en las ciudades, en los centros industriales, en las regiones agrícolas donde los campesinos se habían convertido en pequeños propietarios y eran poco religiosos

(1) Era ésta la cuarta tentativa del partido republicano en Francia para adueñarse del Poder : de 1792 a 1874 intentó esta operación siguiendo siempre el mismo procedimiento : el golpe de mano en París ; pero no teniendo la mayoría en provincias, nunca pudo instalarse definitivamente. La nación, que seguía siendo monárquica en su mayoría, dejaba que se formase de nuevo un Gobierno monárquico, que dispersaba rápidamente al personal republicano. Pero cada movimiento republicano arrancaba un fragmento del antiguo régimen, que ya no podía ser restaurado. Se vió esta alternativa el 10 de agosto de 1792 hasta la restauración imperialista de Bonaparte en 1830, cuando un reducido grupo intentó la operación ; pero, demasiado débil, dejó crearse la Monarquía de julio con la bandera revolucionaria tricolor ; en 1848, cuando se creó la República democrática y social, pero que hizo desaparecer la Asamblea de 1848, y cuyo último esfuerzo, cuando las jornadas de junio, fué sofocado. En 1870, el partido republicano, que se había organizado bajo el imperio de Napoleón III, fué bastante poderoso para llevar la lucha al terreno electoral y aprovecharse, como la Revolución de 1792, de un accidente de política extranjera.

(este, llanura del sudeste, valles del suroeste, macizo central, Val-de-Loire). Esta mayoría republicana era todavía poco numerosa aunque muy segura, y con tendencias a aumentarse. Pero la administración, las grandes empresas, los grandes servicios públicos (excepto la administración prefectoral) eran conservadores. Durante los años siguientes, la lucha para implantar la República va a continuar enérgicamente; será esencialmente anticlerical, anticristiana y agresivamente laica.

La Iglesia de Francia se hallaba en mala posición; al vincularse a la forma conservadora y monárquica de este período, se había mostrado encarnizadamente antirrepublicana, convirtiéndose por ello en meta de los ataques llevados a cabo por las nuevas capas políticas francesas. Por otra parte, han muerto ya los últimos liberales: Lacordaire ha desaparecido en 1862, Montalembert en 1870, Mons. Dupanloup en 1878; el Papa que representó la tendencia conservadora, Pío IX, muere a su vez el 8 de febrero de 1878; el cardenal Ferrata cuenta que al morir, Pío IX había exclamado: «Todo ha cambiado a mi alrededor; mi sistema y mi política han tenido su época, pero ahora ya soy demasiado viejo para cambiar de orientación; ésta será obra de mi sucesor.» El 20 de febrero de 1878, es elegido León XIII; como observa Dansette: «Por una ironía del destino, el Papa de la reconciliación se cubre con la tiara mientras que los partidarios de la lucha anticlerical se apoderan del poder.» En Francia como en Roma, los años de 1878 y 1879 señalan un cambio profundo en la vida religiosa.

### LA IGLESIA DE FRANCIA ANTES DE LA ENCÍCLICA «RERUM NOVARUM».

La vida económica francesa se había transformado por el enorme avance de la industria. La mentalidad obrera había experimentado un profundo cambio en el segundo tercio del siglo XIX. Las masas trabajadoras se dieron cuenta del abismo que separaba su propia concepción de la libertad y la de los burgueses, a quienes entonces habían reconocido como jefes. La evolución económica les imponía sacrificios cada vez más duros y más insoportables. Especialmente la industria textil, tan desarrollada en Francia, pasaba por una aguda crisis, provocada por los progresos técnicos, que la hacían aún más

sensible a la competencia internacional; esta precariedad tiranizaba a los obreros con salarios irrisorios, bajos e irregulares.

En 1862, un grupo de obreros franceses visitó la Exposición de Londres y quedó seducido por el poder de las *Trade Unions*. Entonces se lanza la idea de una «defensa común», una «cooperación universal», una *Internacional*; entonces se vulgariza en Francia la noción de la huelga, las ideas de Carlos Marx, la «lucha de clases». El siglo XIX francés es la historia de una clase social que, «habiendo inventado el racionalismo y alentado el espíritu científico, lo ve volverse contra ella, adquirir vida propia y sacudir de su modorra a las otras clases sociales», escribe Charles Morazé (*La France Bourgeoise*, París, 1947, pág. 213). La escuela de la Tercera República acelerará el desarrollo de este proceso. Los obreros leen a los grandes reformadores sociales: Fourrier, Proudhon, Cabot; pero, más que ideas, buscan en ellos justificaciones. Leen los folletos de propaganda republicana, los almanaques, los periódicos, y en ellos beben el odio contra la Iglesia y contra las clases dirigentes. El obrero de 1860 es ya mucho más avanzado que el de 1848; le preocupa menos el trabajo que la revolución política; su pensamiento se ha hecho más agresivo y más político; reclama instrucción para sus hijos, a fin de ponerlos al nivel de los burgueses y asegurarles las palancas de mando de la nueva sociedad, que deberá hacerse laica y socialista. ¿Cuál será la posición de la Iglesia católica francesa frente a este nuevo problema?

Albert de Mun y René de La Tour du Pin, oficiales católicos apresados en 1870, eran prisioneros por entonces en Aquisgran. Sus forzosos ocios los pusieron en contacto con el libro de Emile Keller, la *Encyclique du 8 décembre et les principes de 1789*; escucharon la voz del diputado alsaciano que les demostraba que la palabra de la Iglesia era la Verdad y que los principios revolucionarios del 89, así como la política francesa que había seguido, habían sido la causa natural de las desgracias contemporáneas. Un jesuíta alemán les habló del obispo de Maguncia, Mons. de Ketteler, de quien León XIII se reconocía discípulo; el P. Eck les demostraba la preocupación experimentada por Ketteler al ver cómo las miserables masas obreras se iban desviando de la Iglesia. Al volver a Francia, ambos oficiales resolvieron consagrarse enteramente a la reedificación de estas clases populares. Durante la Comuna, De Mun presenció un incidente que le dejó profundamente conmovido: al tropezar con un grupo de soldados que llevaban un hombre ensangrentado, les preguntó quién era:

«Es un insurrecto», le contestaron. Entonces el hombre, incorporándose en la camilla y tendiendo su brazo desnudo hacia él, gritó: «Los insurrectos, sois vosotros.» «Entre estos rebeldes y la sociedad legal de la que éramos defensores, existe un abismo», pensó De Mun, y en adelante consagró su vida a tratar de suprimirle.

Se pusieron en seguida en contacto con el «Círculo de Jóvenes Obreros de los Hermanos de San Vicente de Paúl», fundado por Mauricio Maignen, que era un buen cristiano. Las primeras palabras que Maignen dijo a De Mun fueron las siguientes: «¿ Quién es el responsable? El pueblo precisamente, el verdadero pueblo, el que trabaja y el que sufre, no; los criminales que han prendido fuego a París, no han sido este pueblo; el que lo hizo... ¿ quién de nosotros podría conocerle? ¡ Ah!, los responsables, los únicos responsables, sois vosotros: los ricos, los poderosos, los privilegiados en esta vida, que tanto han disfrutado al otro lado de estos muros ahora derribados, que pasan junto al pueblo sin verlo apenas, desconociendo su existencia; que no saben nada de su alma, de sus necesidades, de sus sufrimientos... Yo, que convivo con él, os lo digo de su parte: no os odia; sencillamente, os ignora, como vosotros lo ignoráis. Id hacia él con el corazón abierto, tendiéndole vuestras manos y veréis cómo os comprenderá.» De Mun quedó conquistado con estas palabras, y a partir de entonces dedicará su vida a esta gran obra social. En unión de su hermano funda un Comité que va a reproducir por toda Francia el pequeño Círculo de Maignen y que se llamará «Obra de los Círculos Católicos de Obreros».

En De Mun y La Tour du Pin existe una especie de remordimiento social, que no es una resolución de avanzar sobre el terreno económico, sino un firme deseo de reacción contra el ambiente y de edificación de un orden cristiano; su meta era aproximar a patronos y obreros bajo la égida de la clase dirigente, con miras a crear instituciones corporativas. Esta empresa tuvo diferentes acogidas; el *Univers* la aprobó, pues veía en ella una manera de refrenar los medios obreros; el cardenal Guibert, arzobispo de París, se reservó su opinión; los curas desconfiaban, pues temían una competencia a sus obras parroquiales; los católicos liberales la criticaban, porque en ella se hablaba demasiado de «Contra-revolución». El error fundamental de la Obra estribaba en el profundo desconocimiento de la mentalidad obrera; el obrero, en estado de constante inferioridad, estaba en contacto con los burgueses de los cuales le separaba todo;

además la atmósfera de de Contrarrevolución que los rodeaba, evocaba continuamente el antiguo régimen, apareciendo como una empresa de reacción política ; no lo era, en realidad, pero las apariencias, esta misma atmósfera, todo contribuía a que lo pareciese.

Además, la obra pecaba de un defecto capital : lo que impulsa a los reformadores sociales suele ser ordinariamente el espectáculo de las miserias industriales : Ketteler, Vogelsang, Decurtins son pruebas de ello. De Mun y los primeros católicos sociales franceses no escapan a esta regla. Pero mientras que en Alemania, en Austria o en Suiza los jefes del movimiento católico social han recorrido primeramente las fábricas, leído a los economistas, escuchado a los socialistas, estudiado las doctrinas, y ya, impuestos en este aprendizaje técnico, construyeron sus sistemas, en Francia sucede a la inversa. En lugar de ser sabios antes de ser jefes de una escuela, «los católicos sociales franceses, y De Mun en particular, son ante todo jefes de una escuela antes de ser sabios», escribe Léon Grégoire (*Le Pape, les catholiques et les questions sociales,* París, 1893, p. 16). Para conseguir discípulos, inventaron primeramente contraseñas ; sólo después de esto forjaron ideas y las propagaron. Fué un impulso espontáneo, no el resultado de una sabia elaboración ; este mismo fenómeno tuvo lugar con respecto al *Sillón* : mucha generosidad social, pero nada de fundamento, nada de doctrina segura, nada de base. En las derechas la contraseña fué «La contra-revolución en nombre del *Syllabus*» (véase De Mun, *Discours, questions sociales,* p. 234) ; en las izquierdas, fué «La República en nombre del Evangelio». Y el problema político, entonces agudo en Francia, acabó de enredar la cuestión e hizo colocar constantemente el problema social en el marco de una política de revancha monárquica o de revancha republicana. La Tour du Pin, uno de los espíritus católicos sociales más despejados de Francia, escribía precisamente en su *Association Catholique* (París, 1893, I, p. 135) : «No es en una contrarrevolución en la que debemos pensar para curar los males de la Revolución, sino más bien en una acción en sentido inverso, es decir, con tendencia a reconstituir los organismos sociales esenciales en los cuales la Revolución ejerció su acción disolvente : la sociedad religiosa, la sociedad doméstica y la sociedad profesional».

Fué en Alemania y en Austria donde se elaboró durante la misma época, con Mons. Ketteler, el barón de Vogelsang y el príncipe de Lichtenstein, una doctrina corporativa que ejerció profunda influencia

en el conde de La Tour du Pin durante su estancia en Viena, de 1877 a 1881, como Agregado militar. No obstante, esta doctrina no tendrá repercusiones hasta mucho después, en el movimiento social de Francia.

A partir de 1880, la Obra de los Círculos empezó a declinar rápidamente; la nobleza legitimista, después del capricho de los primeros días, la había abandonado; estas viejas familias, con un pasado cargado de historia, parecían como abrumadas por el peso de sus recuerdos. Allí donde era precisa una abnegación continua, un apostolado siempre modesto, siempre recomenzado, ellas se cansaban inmediatamente. El gobierno combatía esta acción por considerarla sospechosa. La Obra había confiado en los católicos de Francia para llevar a cabo una «revolución cristiana», ignorando o calculando mal la profunda descristianización general, por cuyo motivo había, en cierta manera, predicado en desierto. El clero no solamente no había prestado su colaboración, sino que incluso había sido hostil a un trabajo cuyos principios no comprendía y del cual temía una posible interferencia. No obstante, De Mun no se desanimó; a partir de 1883, se dispone a abordar la acción legislativa en el parlamento (1).

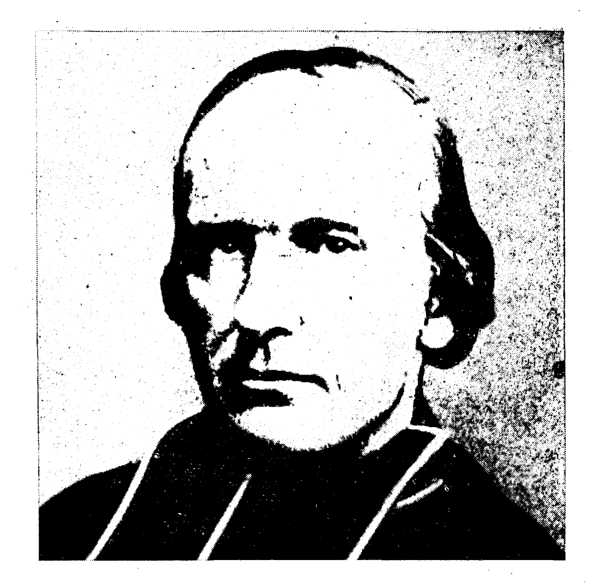
LA LUCHA POR LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA.

En nuestro anterior capítulo nos detuvimos en el momento en que la Iglesia de Francia acababa de conquistar la libertad de enseñanza

(1) Es interesante la descripción de Albert de Mun como parlamentario, que ha esbozado MAURICE BARRES en sus *Cahiers*: «Caracteriza a De Mun la impertinencia de gran señor; a Jaurès, el estúpido verbo del mediodía, el pensamiento y el trabajo llevados al exceso... Aquel que no haya escuchado a Albert de Mun en la tribuna ignorará siempre el cántico de un alma deslumbrada en servir a su Dios, el fuego de un alma preparada a la vez, y en la misma mañana, para los favores mundanos y para la mesa de la Eucaristía. En la tribuna me causa respeto por la nobleza de su actitud, la elevación de su pensamiento y la emoción de que está poseído. Carece en absoluto de pedantería, a la inversa de lo que sucede a los demás, hasta el extremo de quedarse corto. En cambio, posee gran intensidad de sentimientos y una inagotable sensibilidad cristiana. Pero cuando abandona la tribuna vuelve a mostrarse sonriente, atractivo, rechaza el elogio, procura no aparecer conmovido y vuelve a vestir el uniforme de coracero, como si viniese de tocar el piano o de representar una comedia en el salón. Decididamente, prefiero mejor a Jaurès, que al regresar de nuevo a su sitio permanece todavía encolerizado.»



Jules Ferry (Cl. Camus).



Mgr. Darboy, Arzobispo de París, rehén de la «Commune» en 1871.

secundaria y, prácticamente, el consentimiento tácito para crear cursos y Universidades libres. Vimos que a lo largo de la historia de la Iglesia francesa a comienzos del siglo XIX se desarrollaba incesantemente la lucha por la libertad de enseñanza y que, en este aspecto, el sentido político de los católicos se desarrolló grandemente. Pero ¿ qué va a ser de las libertades adquiridas con tanto esfuerzo y con tanta lentitud ? La historia política de la Iglesia de Francia, que acabamos de esbozar, nos permite adivinar su triste fin : precisamente —acabamos de verlo—las primeras batallas de los radicales republicanos se dieron en el terreno de la enseñanza. Hagamos una historia rápida y precisa de esto.

La Asamblea monárquica y católica de 1870 restableció el Consejo Superior de Instrucción Pública sobre bases de la Ley de 1850 ; propugnó la enseñanza primaria gratuita y obligatoria y, sobre todo, reglamentó las condiciones de la libertad de la enseñanza superior. Pero, cosa extraña y lamentable : mientras que en 1841, 1844 y 1847, siempre que se llevaba a la Cámara algún proyecto sobre la libertad de enseñanza, la prensa católica daba cuenta de ello, y los artículos de defensa y ataque, de tono elevado, demostraban cuánto se interesaba la opinión pública católica por la libertad de enseñanza, en 1873, la prensa católica permanece muda ; no se ocupa más que de política, de cuestiones constitucionales, de trabajos parlamentarios. ¿ A qué se debe este silencio ?

Es que la opinión católica estaba entonces dividida en este asunto ; esta escisión se mostró en el Congreso de Comités Católicos en 1874. Como siempre, también aquí había «los que lo querían todo», y los que, más políticos, querían avanzar con prudencia. Hay en la historia del catolicismo francés de esta época una incomprensible ceguera ante la realidad ; es como si los católicos de Francia hubieran olvidado las lecciones de medio siglo y no supieran escuchar las voces de la opinión pública. En el asunto que nos ocupa nos encontramos con el exagerado proyecto del P. Marquigny, que no hacía ningún caso de la situación política del momento, y con el proyecto Laboulaye, más aceptable para la Asamblea Nacional ; ésta comenzó la discusión del asunto el 3 de diciembre de 1874. El problema planteado era el de la autorización a las Universidades libres para la colación de grados, es decir, en realidad, el de la libertad de enseñanza superior. La Cámara era monárquica y católica, ya lo hemos observado. La Ley del 12 de julio de 1875 puso fin al debate ; se proclamaba el prin-

cipio de libertad y se concedía a la Iglesia el derecho a la enseñanza superior; podían crearse Facultades libres y agruparse en Universidades libres; estaba permitido constituir asociaciones para sostener los cursos o los establecimientos libres; la colación de grados se haría por un jurado mixto. En esta gran obra de la libertad de enseñanza superior en Francia había colaborado Mons. Dupanloup, que recibió de Pío IX un breve de felicitación.

Fué en esta época cuando se fundaron los cinco grandes Institutos católicos de Francia, en París, Lille, Lyon, Angers y Tolosa. Algunos días después de la promulgación de la Ley del 12 de julio de 1875, un grupo de diputados católicos se presentó en casa del cardenal Guibert, arzobispo de París, para decirle: «Acabamos de conquistar la libertad en la enseñanza superior; apresúrense ustedes a aprovecharse de ella. El poder político se nos escapa de entre las manos. Si nuestros sucesores, que serán adversarios nuestros, se encuentran con esta libertad vacante y desocupada, no vacilarán en revocárnosla. Pero si se encuentran frente a hechos consumados, ante establecimientos legalmente instituídos y ya en vigor, podemos esperar que renuncien a destruirlos. Para que las Universidades libres puedan subsistir mañana, es preciso que comiencen a existir hoy.»

El 2 de agosto de 1875, una reunión preparatoria en casa del cardenal Guibert agrupó a los metropolitanos de las provincias eclesiásticas contiguas a la suya así como a los obispos sufragáneos de París; en ella se deliberó sobre la posibilidad de creación de una Universidad libre en el centro de Francia. Este proyecto fué aprobado por unanimidad, y por él se decidió la creación de una Universidad libre en París, que comprendiese tres Facultades: Derecho, Letras y Ciencias; se proyectó una Facultad de Medicina, proyecto que, por otra parte, no llegó nunca a llevarse a cabo, y se aplazó la idea de crear una Facultad de Teología, pues los obispos temían que esto pudiera desorganizar sus Seminarios. Además, en esta época, la Sorbona poseía todavía una Facultad oficial de Teología, que no desapareció hasta 1886 por supresión presupuestaria. La Escuela de Teología, creada en 1878, fué canónicamente erigida en Facultad en 1889, y después, en 1895, constituída en tres Facultades distintas de Teología, Derecho Canónico y Filosofía.

El Cardenal Guibert ofreció para estos fines el viejo convento de los Carmes, edificio diocesano donde ya Mons. Affre, en 1845, había establecido la Escuela de Altos Estudios Eclesiásticos; se pensó en

llevar a cabo una suscripción general para cubrir los primeros gastos y fueron examinadas algunas solicitudes para el mantenimiento anual de la nueva Universidad. La circunscripción universitaria quedó repartida en un cierto número de diócesis : es la que existe actualmente ; a los obispos de estas diócesis se los llama todavía «los fundadores». En 1881, Mons. d'Hulst fué nombrado Rector, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1896, y nadie desconoce el magnífico impulso que acertó a dar al Instituto Católico de París. Después de algunas dificultades, el Vicerrector de la Academia de París reconoció, el 15 de marzo de 1876, el título genérico de Universidad a la nueva fundación, título que fué de nuevo suprimido por la Ley de 18 de marzo de 1880 en la cual, como veremos, se devuelve al Estado el derecho exclusivo de conferir los grados universitarios. Algún tiempo después fueron creadas las restantes Universidades de Lille, Lyon, Angers y Tolosa.

Pero el profundo cambio político que tuvo lugar en Francia a partir de 1875, y que hemos analizado más arriba, modificó por completo la situación. Los legisladores republicanos no permitieron a la Iglesia gozar por mucho tiempo de la libertad lograda con tanto trabajo ; los esfuerzos de los ministros de Instrucción Pública tenderán a quitarle los privilegios que posee, aunque respeten, de momento, la libertad teórica que otorga la ley. Desde la llegada de los republicanos a la Cámara de 1873, la cuestión de la colación de grados en la enseñanza superior se convirtió en «una cuestión política» ; el 19 de marzo de aquel año, el ministro de Instrucción Pública, Waddington, declaró abiertamente : «Quiero la libertad de enseñanza..., pero, en cuanto a la colación de grados, tengo la decisión firme e irrevocable de que vuelva al Estado» (citado por el periódico *Le XIX<sup>e</sup> Siècle* del mismo día), y el 23 de marzo, el ministro presentaba un proyecto de ley abrogando la libre colación de grados.

La prensa católica protestó contra el proyecto de Waddington ; la lectura de los periódicos de esta época muestra la cólera que suscitó la reunión de los obispos fundadores de Universidades libres, que protestaron contra el proyecto gubernamental. *La République Française*, por ejemplo, alzó su voz contra la violación de los artículos 4.° y 6.° de los artículos orgánicos del Concordato. «Ya es hora—decía—de acabar con semejantes prácticas ; ya es tiempo de recordar al alto clero que por encima de la conciencia personal está la ley..., es preciso que el partido ultramontano aprenda que ya no puede contar con la tolerancia del Gobierno, con la complicidad de la Administración. Ya

ha pasado la hora de las circulares violentas, de las alocuciones anticonstitucionales, de las pastorales llenas de rebeldía.» Va a empezar la batalla; durará veinte años, a lo largo de los cuales los católicos estarán siempre a la defensiva, cediendo poco a poco terreno «ante la ley».

El único medio, legalmente, era entonces la *petición*: el *Univers* nos indica que el 2 de junio la Cámara recibió de 35 a 40.000 firmas. Comenzó el debate en la Cámara; el partido católico estaba representado por P. De Cassagnac y el conde de Mun; el republicano, por Pascal Duprat y J. Ferry; la Cámara adoptó el proyecto, pero el Senado lo rechazó el 21 de julio. El diario *Le Rappel* destacó entonces la situación: «Sería pueril disimular que la guerra está declarada, la Cámara del sufragio reducido quiere la batalla» (22 de julio de 1876). Bajo la dirección de Jules Ferry, que ya en 1870 había hecho juramento de consagrarse a la educación popular, el Gobierno preparó las leyes escolares laicas, llamadas en las declaraciones políticas electorales las «leyes intangibles».

El ataque comenzó el 23 de enero de 1879, con Paul Bert; denunció «el espíritu clerical», que debía ser destruído «en sus raíces», y su proyecto suprimía el título de «Facultad» y «Universidad» libre. J. Ferry, ministro entonces de Instrucción Pública, publicó dos proyectos en marzo de 1879, que llegarían a convertirse en las famosas Leyes del 27 de febrero y 18 de marzo de 1880, y que tenían como finalidad esencial devolver al Estado el derecho exclusivo a conferir grados universitarios y prohibir la enseñanza pública a las Congregaciones no autorizadas, especialmente a los Jesuítas. Esta ruptura de hostilidades dividió a Francia en dos campos, y la herida no cicatrizó ya nunca.

Los obispos franceses protestaron por medio de peticiones y cartas, exigiendo que se respetase la libertad de conciencia y la libertad de los padres de familia. *Le Siècle* veía en esta agitación «una declaración de guerra y un verdadero desafío al Gobierno», y el *Rappel* pedía que se llevase a los tribunales a los sacerdotes que criticaban desde el púlpito el proyecto Ferry. Las sesiones parlamentarias de junio y julio de 1879 fueron, en realidad, el primer gran proceso contra la Iglesia de Francia hecho por los republicanos, que tascaban el freno desde hacía medio siglo; proceso de la política de la Iglesia, proceso de Congregaciones, de la enseñanza libre, de los Jesuítas. Los católicos hicieron contraposiciones que querían tener sentido político:

prohibición de enseñar para los miembros de la Internacional, para los masones de cualquier rito, para los miembros de toda secta o sociedad secreta. Esto nos indica el alcance de la batalla que se riñó entonces y que perdieron los católicos. La mayoría republicana aprobó la Ley (347 votos contra 143) del 18 de marzo de 1880. El 22 del mismo mes quedaba disuelta por decreto la Compañía de Jesús y se le fijaba un plazo para abandonar los establecimientos que poseía en territorio francés; otro decreto concedía un plazo de tres meses a las Comunidades o Congregaciones no autorizadas para obtener la aprobación de sus Estatutos y el reconocimiento legal de cada uno de sus establecimientos. El 30 de junio del mismo año, el Gobierno procedía a la expulsión de los religiosos.

El plan, estudiado a fondo por la masónica *Ligue de l'Enseignement,* consagraba, desgraciadamente, el siguiente hecho: Francia ya no era católica, al menos en su mayoría. Las medidas legales de la III República «excluían a Dios» de la escuela pública; hacían constar su exclusión del alma nacional y lo proclamaban legalmente; como dice Guillemin: «era el reconocimiento oficial de la descristianización de Francia».

Pero aun no estaba todo perdido; los católicos todavía podían seguir los consejos de Mons. Meignan, obispo de Châlons, que decía que esta ley severa no era, de hecho, más que «negativa», y que solamente de los católicos dependía que un día cualquiera fuese abolida, si se conseguía hacer amar y comprender la figura de Cristo. Esta lección no fué escuchada; los católicos franceses prefirieron refugiarse sistemáticamente en una abstención hostil y huraña, realizando una campaña antirrepublicana y antilegal. Políticamente tal solución hubiese sido posible, evidentemente; pero aun así hubiese sido preciso que estos católicos conciliasen sus actos a sus sentimientos. Por el contrario, mostraban una ausencia total y muy lamentable del sentido de lo real, separando marcadamente su convicción de sus intereses, colaborando con esta «República» cuando les era conveniente y colmándola de maldiciones en los salones y en las reuniones públicas. El *Univers* había simplificado la cuestión declarando que, en general, todo el régimen era «malo y satánico» (15 de agosto de 1881); los conservadores se negaban a dar dinero para las obras católicas ya que—decían—estaban influenciadas por las sugestiones del Papa; el abate Jude de Kernaeret fundó una *Ligue de la Contre-Révolution,* y



cuando el conde de Chambord murió, el 24 de agosto de 1883, la Iglesia de Francia en pleno, estuvo en duelo por el «Rey», y los periódicos católicos aparecieron orlados de negro. Todas estas manifestaciones políticas, que no tenían nada que ver con la religión, pesarán gravemente sobre el desarrollo de los acontecimientos políticos de la segunda mitad del siglo XIX, como veremos en el próximo capítulo.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO VIII

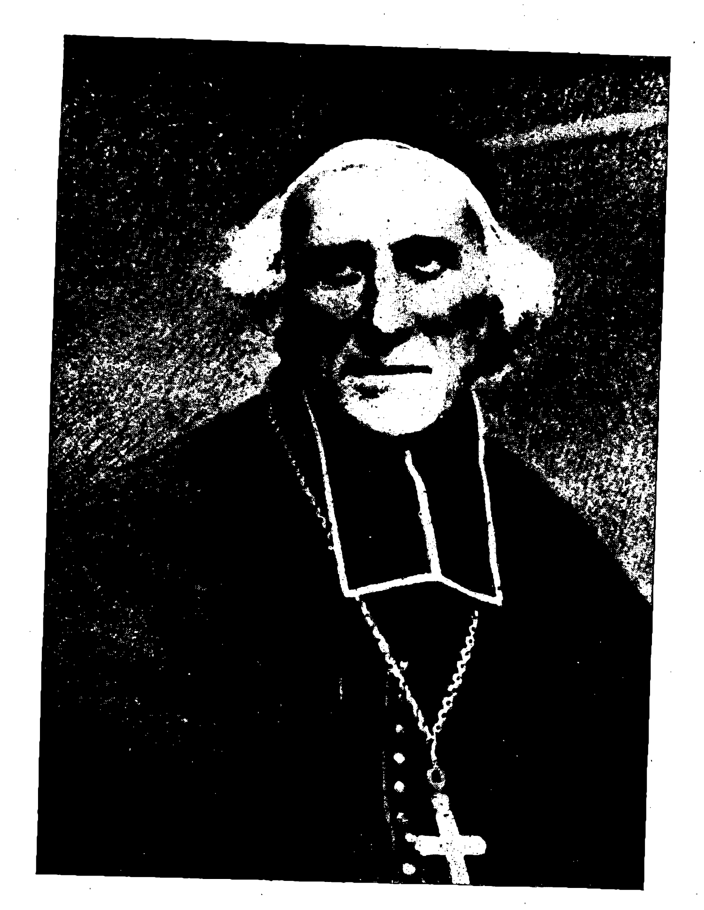
Las fuentes de la historia francesa con respecto a los comienzos de la III República, son muy numerosas, pero al mismo tiempo incompletas. Sobre la Comuna, G. Bourgin nos ha dado una excelente bibliografía titulada *Les sources de la Commune de 1871* en el «Résumé des Communications du VII.° Congrès des Sciences historiques de Varsovie», (t. 2, pp. 406-410). La fuente principal es *Documents pour... l'histoire de la Commune, recueil des Actes officiels*; A. Daniel en «l'Année politique» (1876-1906) y en la «Revue politique et parlementaire» (a partir de 1894), nos ha facilitado una selección de textos oficiales. La Comuna ha dado motivo, en primer lugar, a obras parciales y de partido, como Lissaragay, *Histoire de la Commune*, P., 1896 (miembro de la Comuna); el trabajo científico de G. Bourgin, *Histoire de la Commune*, P., 1907, y *Aperçu sur l'histoire de la Commune de 1871*, en «Revue Historique» (t. CLXIV, 1930, pp. 1088-1096) es muy estimado. Véase igualmente P. y V. Marguerite, *La Commune*, P., s. d.; G. Laronze, *Histoire de la Commune de 1871*, P., 1928 (por su aspecto judicial); B. Laurent, *La Commune de 1871*, P., 1934; M. Foulon, *Eugène Varlin*, Clermont-Ferrand, 1934; Maxime du Camp, *Les convulsions de Paris*, P., 1878-79, 5 volúmenes (de tendencia conservadora); Arnould, *Histoire de la Commune*, P., 1878, 3 vols., (favorable a la Comuna); Fiaux, *Histoire de la guerre civile de 1871*, P., 1897 (imparcial); L. Dubreuil, *La Commune*, P., 1908 (favorable).

El estudio de los orígenes de la III República ha sido objeto de trabajos históricos de gran valor; el libro conocido de M. Reclus, *L'avènement de la III° République*, P., 1930 y el de R.-L. Dreyfus, *La République de M. Thiers*, P., 1930, son muy notables. El artículo de A. Lajusan, *A. Thiers et la fondation de la III° République, 1871-1877*, en la «Revue d'histoire moderne» (1933, pp. 36-52), ha proyectado nueva luz sobre el papel representado por Thiers. Véase igualmente Charles Chesnelong, *Les derniers jours de l'Empire et le gouvernement de M. Thiers*, P., 1932 y *L'avènement de la Répu-*

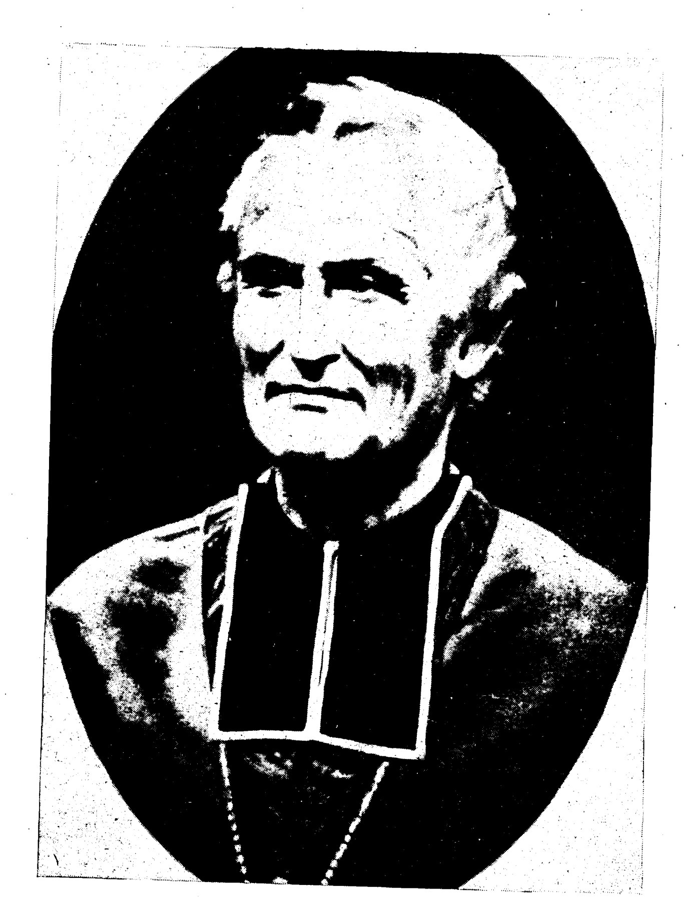
*blique,* P., 1934; A. Bellessort, *Les intellectuels et l'avènement de la IIIe République,* P., 1931; G. Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine,* P., 1903-08, 4 vols.; M. Zévaes, *Histoire de la IIIe République,* P., 1926 (de inspiración socialista); Maxime Petit, *Histoire de France, la IIIe République,* P. 1936; Jean Héritier, *La IIIe République,* P. 1936; M. Reches, *L'avènement de la IIIe République.* P., 1930; D. Halévy, *La fin des notables,* 1929; *La République des Ducs,* P. 1937; M. de Roux, *Origines et fondation de la IIIe République,* P., s. d. (inspiración realista); P. Deschanel, *Gambetta,* P. 1919; Walter, Franz, *Nationalismus und Demokratie im Frankreich der dritten Republik, s. d.* Sobre los partidos políticos y su origen, ver: Jammy Schmidt, *Les grandes thèses radicales,* P. 1931; A. Bayet, *Le radicalisme,* P. 1932; Daniel Halévy, *La République des Comités,* P., 1934; A. Siegfried, *Tableau des Partis en France,* P., s. d.; G. Bourgin, Carrere y Guérin, *Manuels des partis politiques en France,* P., 1928; Harold-R. Weinstein, *Jean Jaurès: A Study of Patriotism in the French Socialist Movement,* Nueva York, 1936; Maurice Lair, *Jaurès et l'Allemagne,* P., 1936.

La historia religiosa de este período ha sido expuesta por A. Debidour, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la IIIe République,* P., 1906, 2 vols. (anticlerical), que es necesario equilibrar por el libro de Lecanuet, *L'Eglise sous la IIIe République,* P., 1907-1930, 3 vol.; véase A. Mater, *Les textes de la politique française en matière ecclésiastique,* P. 1909; G. Michon, *Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne,* P., 1928: *Die soziale Frage und der Katholizismus: Festschrift sum 40 jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum Novarum,* en «Görres Gesellschaft». Paderborn, 1931; P. G. Gundlach, *Die sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius' X,* Paderborn, 1931; véase la bibliografía de las bibliografías en *Subject Index of Modern Works* del «British Museum» (1886-1900), t. III (Roman Catholic Church), y los suplementos 1901-1905, etc. Se puede completar con las bibliografías anuales sistemáticas de la «Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain». Los grandes trabajos clásicos sobre esta cuestión son: F. Mourret et Carreyre, *Précis d'histoire de l'Eglise,* P., 1929, t. III; Abate Carnet, *Coup d'oeil sur l'état du Catholicisme dans le monde à la fin du XIX siècle,* P., s. d.; la obra del P. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit,* vols. II y III, München, 1931-36, es importante.

Sobre la cuestión romana especialmente, tan importante en este período, las dos obras de A. Ehrard, *Der Katholizismus und das XX Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit,* Stuttgart, 1902 y de Heiler, *Der Katholicismus, seine Idee und seine Erscheinung,* München, 1923, son de primer orden; sobre los últimos años de Pío IX, se puede consultar el tomo VI de A. Pougeois, *Histoire de Pie IX,* P., 1886 (muy nutrido). La cuestión romana se expo-



Mgr. Guibert (Cl. Pierre Petit).



Mgr. Dupanloup (Cl. Pierre Petit).

ne también en A. Paulian, E. Préclin, *The Roman question*, en «Nineteenth century», 15 de mayo de 1929, pp. 617-633; léase igualmente G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, P., 1932; H. Bästgen, *Die römische Frage*, Fribourg, 1919, 3 vols.; F. Salata, *Per la storia diplomatica della questione romana*, Milán, 1929.

La cuestión social y la Iglesia de Francia ha sido recientemente tratada con precisión y amplitud por Henri Rollet, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1901)*, P., 1947, que contiene una buena bibliografía. Se leerá con provecho Conde Albert de Mun, *Ma vocation sociale*, P., 1911; marqués de La Charce, *Vers un Ordre social chrétien*, P., 1929. Se hallarán buenos elementos de trabajo en Georges Weill, *Histoire du mouvement social en France*, P., 1905; Emmanuel Barbier, *Histoire du Catholicisme libéral et du Catholicisme social*, Burdeos, 1923, 5 vols.; Georges Hoog, *Histoire du Catholicisme social en France...*, P., 1942; G. Goyau, *Autour du Catholicisme social*, P., 1901, 5 vols.; E. Dolleans, *Histoire du mouvement ouvrier*, P., 1936, 2 vols.; Roger Semichon, *Les idées sociales et politiques de La Tour du Pin*, P., 1936; Abbé Calippe, *L'attitude sociales des catholiques français au XIX*[e] *siècle*, P., 1923, 3 vols.; Robert Kothen, *La pensée et l'action sociales des catholiques (1789-1944)*, Lovaina, 1946.

## CAPITULO IX

### La III República contra la Iglesia de Francia (1880-1914)

La elección de Jules Grévy para la presidencia de la República, el 30 de enero de 1879, marca en la historia de Francia un cambio de capital importancia; el mariscal de Mac-Mahon, católico y monárquico, elegido «en espera» de una restauración que más de media Francia consideraba próxima, se había visto obligado a dimitir. Se acababa de instalar legalmente, la República en el país; audaces por el éxito, la izquierdo y la extremo-izquierda depusieron en la Cámara una serie de medidas más o menos simbólicamente agresivas. Se decidió que la Marsellesa se convertiría en adelante en himno nacional; que las dos Cámaras residirían en París; que todos los condenados de la Comuna serían indultados. Exigían que el Gobierno se comprometiese firmemente a llevar a cabo una política de laicismo escolar y universitario, así como también una depuración profunda del personal de la alta administración del Consejo de Estado y de la Magistratura, reemplazando este personal por «republicanos reconocidos».

Pero el centro izquierda orleanista, que por un lado había visto destruídas sus combinaciones, conservaba por otra parte toda su influencia; si Grévy estaba considerado como un republicano de izquierdas, había tenido también la habilidad de dosificar su gabinete introduciendo en él hombres del antiguo bando, como Jules Ferry, Waddington, Freycinet, Léon Say, Cochery, pertenecientes todos ellos a este centro izquierda compuesto por negociantes burgueses que protegían los grandes intereses del país contra el miedo revolucionario

«republicano». Pero enfeudados en la nueva política, se vieron obligados a aceptar medidas y llevar a cabo iniciativas de las cuales fueron también responsables. Así es como Jules Ferry, antiguo miembro del gobierno de la Defensa nacional, mostrándose intrépido ante la revuelta del 31 de octubre de 1870, había hecho ciertas promesas que, al ser nombrado ministro de Instrucción pública el 5 de febrero de 1879, se vió obligado a cumplir. Fué él, pues, quien inauguró la política de enseñanza laica eliminando de ella a todos los eclesiásticos, retirando a la Iglesia, es decir a la Universidad libre, la colación de los grados y deponiendo el famoso artículo 7, que prohibía la enseñanza y la creación de establecimientos de enseñanza pública o privada a toda persona que perteneciese a una Congregación no autorizada. El pretexto invocado era que la enseñanza no podía estar en manos de una Orden esencialmente extranjera por las características de su doctrina, la naturaleza y el móvil de sus estatutos. De hecho, era éste uno de los aspectos de la gran batalla que la joven III República había entablado contra «el clericalismo», es decir, contra toda la Iglesia de Francia.

Desde el punto de vista estrictamente político, los republicanos tenían razón ; en el clero habían visto ellos hasta entonces su enemigo más encarnizado, más organizado, más poderoso y más tenaz. La Iglesia de Francia aparecía como enemiga irreducible de la República ; ésta, dueña del poder, no podía pensar sino en combatirla ; iba, pues, a entablarse una guerra, en toda la extensión de la palabra. La situación empieza a ponerse tirante, a pesar de los consejos de León XIII que ve las cosas con más claridad que los católicos franceses. Tratamos a continuación de esta política de la Santa Sede.

LA POLÍTICA DE APROXIMACIÓN DE LEÓN XIII.

León XIII fué el primer Papa elegido después de la desaparición del poder temporal ; al igual que Pío IX, el nuevo Papa no quería desprenderse de las libertades ni de los derechos de la Iglesia ; pero, a la inversa de su predecesor, León XIII estimaba que los católicos de Francia tenían algo mejor que hacer que asediar a la República. Le parecía más hábil y eficaz que el combate por estos derechos y estas libertades fuese llevado al interior de la República incluso, y que esta lucha tuviese lugar sobre el terreno legal, entre los republi-

canos. Opinaba que los católicos de Francia debían llamarse republicanos, serlo lealmente, convencer de su lealtad y de su sinceridad a sus adversarios de ayer y, entonces, intentar que la legislación fuese reformada. Al conjunto de esta gran política pontifical de León XIII hacia Francia se la ha llamado *politique du Ralliement*, discutiéndose el fondo de sinceridad que pudiera encerrar en León XIII esta materia, y recordando la famosa *interview* que sostuvo este útimo con el barón de Montagnac, antiguo zuavo pontifical, que nos refiere el abate Emmanuel Barbier en su *Rome et l'Action libérale populaire* (Paris, 1906); éste la había extraído del libro de Peccadut *Les Catholiques*. La audiencia había tenido lugar en 1892, pero no fué divulgada hasta 1894; podemos leer en esta obra lo que el Papa había dicho a su interlocutor, monárquico que afirmaba su fe legitimista ante León XIII: «Las tradiciones deben ceder, aun cuando sea sólo por un instante, ante el bien de la Iglesia. Estas volverán a hallarlas ustedes una vez acabada la obra, señor barón, yo le aseguro a usted que volverán a hallarlas. Quizá no comprende usted mi pensamiento: es preciso abandonar las tradiciones por un momento, por un momento solamente... Se engañan sin duda, usted y los demás, respecto a mi pensamiento; no lo comprenden del todo, no aciertan a seguirlo hasta el final. La adhesión que los católicos deben sentir hacia la República no es más que provisional. Lo que hace que los católicos sean excluídos de todo, es su calidad de monárquicos; cuando éstos hayan penetrado en la República, llegarán a todas partes, a los cargos y a los sillones electorales y entonces, dueños ya, derribarán la República que reemplazarán, si lo desean, por una corona. Ya puede usted comprender que nadie desea tanto como yo, la caída de la República».

En historia, la regla del *testis unus testis nullus* es primordial, por lo cual nosotros no debemos, evidentemente, dejar de aplicarla en este caso; el valor histórico de estas graves palabras no reposa más que sobre la memoria del barón de Montagnac; así pues, puede pensarse al menos, que estas palabras no sean del todo literales. Pero es preciso también observar que tampoco fueron nunca desmentidas por la Santa Sede, por lo cual puede pensarse que en alguna forma hayan correspondido a un aspecto del pensamiento del Papa.

En efecto, en el momento de su elección, León XIII había sido bien acogido por la República francesa; Gambetta escribió el 21 de febrero de 1878: «Saludo este acontecimiento, tan lleno de promesas»;

en París se esperaba encontrar en León XIII disposiciones conciliadoras. Y, efectivamente, el Papa intentó no defraudar estas esperanzas. Pero ciertos obstáculos que hacían la tarea imposible, se interponían entre ellos: la ceguera política de los católicos franceses, por un lado, y por otro, el hecho de que la República no era solamente un partido político, sino también, y más aún, una Escuela filosófica con su doctrina, sus fieles, su iglesia y su orgullo. Estos dos obstáculos hicieron fracasar la aproximación.

Para actuar en Francia, León XIII, antiguo cardenal Pecci, empleaba la gran política que acaba de inaugurar en toda Europa: reconciliar la Iglesia con los Estados. Este pensamiento lo desarrolla magníficamente el P. Dom Pasquale de Franciscis en su prefacio a la *Recueil des Discours du pape Léon XIII* (1884): «Pío IX, lleno del fuego de las santas indignaciones, se había visto obligado a protestar y combatir contra los que le despojaban o dejaban que le despojasen de sus poderes temporal y espiritual, contra quienes cargaban a la Iglesia de cadenas, colocando a su Jefe bajo un yugo. León XIII, con espíritu más templado pero con su alma igualmente fuerte, combatió por la misma causa, tratando de librarse de este yugo... Tal era la obra que Pío IX legaba a su sucesor. Este la emprendió dedicándose por entero a las obras de pacificación, ofreciendo al mundo la paz insistentemente, predicando la paz, por lo cual nosotros llamamos a esta voz, la voz pacificadora» (p. X).

Un hombre ayudó al Papa a difundir por toda Francia sus pensamientos: fué el cardenal Lavigerie. Nacido en 1825, fué a los 38 años obispo de la diócesis de Nancy, y después de la de Alger, siendo su ideal el legitimista. El fracaso de los coloquios, hizo a Mons. Lavigerie volver su mirada hacia la República; francés y cristiano, buscaba cuantos caminos podían abrirse ante sí para devolver a Francia su grandeza, y a su Iglesia su esplendor. El cardenal siguió, como veremos, con toda fidelidad, las instrucciones de León XIII.

A su vez, el Nuncio de Su Santidad, Mons. Czacky, prelado polonés de espíritu muy sutil, trabajó igualmente en este sentido. El marqués de Dreux-Brézé, en sus *Notes et Souvenirs*, refiere una cena, en octubre de 1879, durante la cual el Nuncio se esforzaba en persuadirle de que toda probabilidad de restaurar la monarquía había desaparecido, de que el porvenir estaba en la República en la cual no había otro remedio sino que los católicos se introdujesen para, desde ella, defender mejor las libertades religiosas. En este sentido se hi-

cieron ciertas diligencias cerca del conde de Blacas, hombre de confianza del pretendiente a la corona, conde de Chambord, pero estas gestiones no fueron atendidas. En la evolución política de los acontecimientos podremos ver que ni el Papa, ni Mons. Lavigerie, se desanimaron en sus tentativas de reconciliación.

## PRIMERA FASE DE LA LUCHA: LA EXPULSIÓN DE LAS CONGREGACIONES.

De febrero de 1878 a marzo de 1880, no hubo sino ciertos preliminares de guerra por parte de los republicanos, que ante todo, necesitaban sentar su autoridad, consolidar su pujanza, depurar la administración. La totalidad del partido republicano formaba en la Cámara dos grupos: la *Union républicaine,* que dirigía Gambetta, y la *Gauche républicaine,* que conducía Jules Ferry. Su programa no estribaba en la separación de los dos poderes: esta idea podía resultar peligrosa. De momento, se precisaba ante todo reformar la enseñanza y atacar las Congregaciones religiosas.

Ahora bien, si el Senado—en el que reinaba Jules Simon—tenía por un lado gran interés en quitar a la Iglesia parte de sus conquistas escolares, no quería en cambio intervenir en la libertad de enseñanza. La lucha fué, por tanto, dura. Los franc-masones Gambetta y Jules Ferry actuaron de acuerdo: el primer acto llevado a cabo por este último, que era ministro de Instrucción pública, fué nombrar a Ferdinand Buisson—que pertenecía a la secta masónica—director de Enseñanza primaria. El segundo, fué el proyecto sobre la Enseñanza superior, que modificaba la Ley de 1875, proyecto cuyo artículo 7 descartaba la enseñanza de las congregaciones en todos los grados.

¿Cuál era la situación religiosa de Francia en esta época? La gran mayoría del pueblo era católica; al verificarse el empadronamiento de 1872, a la pregunta de: *¿Practica usted alguna religión?*, 35 millones de católicos respondieron: *Sí*; hubo 500.000 protestantes, 49.000 israelitas y 82.000 personas que declararon no practicar ningún culto. El clero secular, según el *Annuaire statistique de la France,* de 1879, contaba con 55.369 miembros. Las congregaciones o comunidades religiosas comprendían, en 1878, según el *Etat des Congrégations...* de esta fecha (Imprenta Nacional), alrededor de 30.000 religiosos y 128.000 religiosas; 200.000 personas estaban atendidas

por ellos en los hospitales, hospicios o asilos. En las escuelas primarias, la religión presidía la enseñanza ; los Hermanos y Hermanas enseñaban el catecismo, «base de la enseñanza del pueblo», como decía Víctor Cousin en 1831. En la segunda enseñanza, 309 colegios católicos agrupaban 48.000 alumnos ; a ellos debemos añadir los 23.000 alumnos de los Pequeños seminarios ; la Universidad contaba con 79.000 alumnos.

Los católicos, con una unión y un fervor que no volvió a verse ya en adelante, hicieron frente a esta brusca ofensiva gubernamental. El cardenal Guibert se traslada al Elysée para hablar con Grévy ; los obispos recurren a las Cámaras, escriben a los diputados ; los sacerdotes, a su vez, protestan contra el artículo 7. Contra todos ellos, la masónica *Ligue de l'Enseignement* cursa algunas peticiones que Ferry agradece en su carta del 31 de mayo de 1879, y dice a Epinal : «Retroceder a esta hora ante las congregaciones prohibidas sería cederles el sitio para siempre. Sería como si dejásemos que la sociedad moderna colocase la piedra de su propio sepulcro». En la Cámara, es aceptado el proyecto Naquet, que restablece el divorcio ; la lucha religiosa está empeñada en todos los terrenos. En junio, la discusión se hace violenta en la Cámara ; Paul Bert ataca a los jesuítas presentándolos como «profesionales del robo, de la lujuria y del asesinato». El 9 de julio de 1879 fué votada la totalidad del proyecto por 347 votos contra 143. El segundo proyecto Ferry, que excluía a los miembros del clero del Consejo Superior de Enseñanza, fué adoptado el 19 de julio por 363 votos contra 140 ; Ferry había declarado que los obispos no poseían autoridad para representar a los padres de familia : «La nefasta ley de 1850 dejó a la Universidad en poder de sus peores enemigos. En el seno del Consejo, los obispos no han cesado de combatir la enseñanza del Estado en provecho de sus doctrinas, y ya va siendo tiempo de que este régimen tenga fin».

La batalla fué llevada al Senado, según la Constitución ; los oradores católicos De Broglie, Chesnelong, Laboulaye, Dufaure, atacaron el artículo 7 ; este último declaró : «El proyecto, a mi parecer, nació en gran parte del espíritu de secta. Presentado como un acto de guerra, ha sido como el primer movimiento de una batalla empeñada, de una lucha de la cual se había hecho propósito preconcebido de continuar». El Senado, después de algunas vacilaciones, escuchó esta abjuración y rechazó el artículo 7, adoptando la totalidad de la Ley. *La République française* acusó con violencia el despecho de esta

derrota de las izquierdas; el 10 de marzo de 1880, podía leerse en sus páginas: «La cuestión volverá a surgir más imperiosa y más urgente que nunca. En este duelo empeñado entre la democracia y el clericalismo, juramos que la democracia no será vencida».

Todo esto, sin embargo, no eran todavía más que las primeras escaramuzas; el 17 de marzo de 1880, el presidente de las izquierdas parlamentarias, Devès, exigía del gobierno la aplicación de la Ley relativa a las Congregaciones. El 29 de marzo aparecieron dos decretos en el *Officiel*; éstos recordaban las sentencias del Parlamento de París contra los jesuítas en 1762, 1764, 1766 y 1777, las leyes revolucionarias de 1790 y 1792, el artículo 2 de la Ley orgánica del Concordato del 18 germinal año X, el artículo 4 del Decreto del 3 mesidor año XII. De esta curiosa mezcla de leyes largo tiempo inaplicadas, resultaba que la Sociedad de Jesús, que no estaba autorizada, había de ser disuelta en un plazo máximo de tres meses; que toda congregación no autorizada debía, en un plazo de tres meses, pedir al gobierno la debida autorización para su existencia. Según expresión de Debidour, «la Iglesia había sido herida en pleno corazón».

Los obispos protestan de nuevo solidarizándose profundamente con las Ordenes religiosas; los laicos se compenetran también; los principales oradores católicos, De Mun, Keller, Chesnelong, De Broglie, De Belcastel, De Meaux, se disponen a llevar a cabo conferencias en el país; pero, esta vez, el Senado rehusa asociarse a las protestas de los católicos. El eminente jurista Maître Rousse prepara un largo dictamen jurídico para demostrar que las congregaciones no pueden caer bajo el golpe de anticuadas leyes decretadas contra ellas. El gobierno comienza a actuar: el 24 de junio de 1880 se envían instrucciones a los prefectos y procuradores generales; si los expulsados intentasen paralizar la acción del gobierno utilizando procedimientos judiciales, estos tribunales serían declarados incompetentes. Entonces empiezan a producirse multitud de dimisiones entre los procuradores, abogados generales, sustitutos; los magistrados se indignan al ver pisoteados los derechos elementales de la justicia; en 1880, cerca de 400 magistrados han seguido este ejemplo.

Los Superiores de las diversas Congregaciones se reunieron en casa de los Padres del Oratorio el día 2 de abril; éstos representaban a más de 300 comunidades de hombres. En realidad, solamente la Compañía de Jesús estaba condenada sin apelación; pero las congregaciones vieron perfectamente la maniobra que quería dividirlas, separarlas,

para después ser atacadas una tras otra. Por unanimidad, los superiores decidieron no pedir autorización y permanecer unidos ante este ataque a la Iglesia de Francia. En una segunda reunión, el 27 de abril, se decidió que se instruiría al público por una *Mémoire pour la défense des Congrégations religieuses*, del género de la que había sido escrita por los PP. Lacordaire y Ravignan bajo el gobierno de Julio; el P. Monsabré fué el encargado de escribirla.

La actitud de las Congregaciones fué una sorpresa para el gobierno, que tuvo que emplear la persuasión y la amenaza a fin de obligar a las Congregaciones a registrar sus estatutos; León XIII, consultado sobre el asunto por el embajador en Roma, Desprez, opuso también resistencia, y los cardenales aprobaron la conducta del Papa. Cuando el P. Bousquet, Superior de Picpus, marchó a Roma para comunicar al Papa la decisión tomada por la Asamblea, León XIII le expresó la satisfacción que experimentaba por esta unión y por la virilidad de las resoluciones. El 30 de junio de 1880, al expirar el plazo, la Policía violentó la casa de los jesuítas de la calle de Sèvres, descerrajó las puertas de cada celda y se llevó a la fuerza a los sacerdotes. Entonces se desarrollaron conmovedoras escenas; los enfermos eran conducidos en camilla, y la multitud se inclinaba para recibir su bendición. El cardenal Guibert solicitó autorización para recoger el Santo Sacramento que había quedado en la capilla; más de 10.000 personas asistieron a esta ceremonia. En provincias tuvieron lugar igualmente conmovedoras escenas: en Tolosa reside el primer jesuíta, P. Guzy, anciano de 98 años, antiguo limosnero del ejército en cuyo pecho se ostenta la Cruz de la Legión de Honor; a su vista lloran los gendarmes y le presentan armas. En sus Memorias (*A travers la troisième République*), el prefecto de Policía, Louis Andrieux, escribe: «No es para semejantes tareas para lo que tantos viejos soldados habían vestido el uniforme de guardianes de la paz. ¡Y pensar que, cuando todo haya terminado, debo yo presentar al ministro del Interior el balance de esta victoria tan poco gloriosa!» (p. 228).

Quedaba aún el problema de las restantes Congregaciones; en las altas esferas políticas reina la inquietud; Andrieux, Gambetta y otros, piensan que «el gobierno va a enajenarse todas las clases de la sociedad francesa». Grévy duda antes de firmar el decreto; Freycinet multiplica sus intentos de apaciguamiento a los obispos. Mons. Lavigerie ha regresado de Roma, donde se entrevistó con el Papa, y en junio hace una visita a Freycinet. En esta visita disponen ambos un acuer-

do secreto: que las Congregaciones atestigüen, mediante una declaración, que no alimentan intenciones hostiles contra el gobierno de la República. Mons. Lavigerie redacta el texto, que aprueba Freycinet; los Superiores, confusos, consultan la opinión del Nuncio, y éste manifiesta que el Papa está de acuerdo, siendo su deseo salvar las Congregaciones francesas. Pero el cardenal Guibert opina ante los religiosos «que costaría trabajo hacer comprender su adhesión a la carta de Mons. Lavigerie después de la dimisión de tantos magistrados en su favor». El 9 de julio, los religiosos rechazan por unanimidad el proyecto de Mons. Lavigerie.

Mr. de Freycinet vuelve a ponerse en contacto con Roma; León XIII redacta otra declaración y los cardenales Guibert y Bonnechose la transmiten a los obispos de Francia, obligándolos a que este documento sea firmado por los Superiores de las Congregaciones. La mayoría de los obispos quedan aterrados, sin llegar a comprender por qué causa se les pedía reconocer un gobierno empeñado en llevar a cabo su ruina; pero, obedientes al Papa, transmiten el documento «aunque ¡con la muerte en el alma!» Los Superiores, en general, firmaron, aunque ciertas comunidades se negaron a ver en ello «una orden formal» del Papa. Freycinet esperaba, con estos documentos, retardar indefinidamente la ejecución del Decreto y desarmar a sus colegas. Pero, para esto, era preciso mantener la gestión en secreto; el 30 de agosto, el periódico legitimista de Burdeos *La Guyenne,* publicó íntegramente el texto de la declaración, ello provocó un levantamiento general de armas, tanto en las derechas como en las izquierdas. El ministerio se dividió profundamente; se empeñó la lucha entre Freycinet por una parte, y Ferry y Constans por otra. La asamblea general masónica del Gran Oriente se reunía del 13 al 18 de septiembre; con este motivo, los masones cursaron la siguiente nota: «La Franc-Masonería no podría llegar a olvidar que el ministro de Instrucción pública es uno de sus hijos más distinguidos»; se añadía que si el presidente del Consejo seguía negociando con el Papa, Ferry abandonaría el ministerio. El 19 de septiembre, Freycinet hubo de presentar su dimisión. El presidente de la República, Jules Grévy, era igualmente masón; encargó a su «colega» Ferry la constitución del gabinete, lo cual no resultó tarea fácil.

Así pues, el primer ensayo de reconciliación entre el Papa y la III República había fracasado; por una parte, el odio hacia la religión experimentado por las Logias impidió toda tentativa; pero

por otra, representaron su papel la ininteligencia política y las divisiones entre los conservadores católicos. Mons. Lavigerie, sin embargo, no sentía que hubiesen sido llevadas a cabo estas diligencias; «la Iglesia—dice—ha dado pruebas públicamente de su moderación, de su prudencia, de su deseo de vivir en paz con todos». En cuanto a las Congregaciones, no les queda sino sucumbir. A mediados de octubre, en medio de la fiebre general, comienzan las expulsiones de frailes y religiosas; éstas prosiguieron hasta finales de diciembre. El libro de MM. Duparc y Cochin (*Expulsion des Congrégations religieuses*; *récits et témoignages,* Paris, 1880) contiene gran número de apasionados y significativos relatos de esta persecución. En provincias, la población acudió a menudo en defensa de los conventos. Particularmente trágica fué la expulsión de los benedictinos de Solesmes dirigidos por dom Couturier. Los monjes cantaban los salmos acompañados del órgano; cuando los soldados descerrajaron la puerta de la capilla, uno de los monjes, el «Ceremoniaire», se tendió en el suelo con objeto de cubrir la santa tabla que tenía misión de defender; no hubo más remedio que cogerle y llevárselo a la fuerza. El subprefecto suplicó a dom Couturier que no hiciese resistencia, y éste le respondió: «No reconozco a ningún poder humano el derecho de arrancarme del puesto que Dios me ha confiado; debo obedecer ante todo, la ley divina». En seguida los monjes empezaron a cantar la profesión, recibieron la bendición del Abad y permanecieron inmóviles en sus estalos; tenían las manos asidas con fuerza a los pupitres, y fué preciso irlos desprendiendo uno a uno; cada vez que salía uno, el coro entonaba el *Parce Domine*. Cuando los gendarmes entraban, los monjes estaban entonando la estrofa de Todos los Santos, compuesta en el tiempo en que los normandos destruyeron las iglesias y dispersaron a los religiosos. El P. Abad, a pesar de las súplicas de los gendarmes, no quiso dejar su sitio; fué preciso levantarlo y, envolviéndolo en su *cappa magna,* la fuerza armada lo sacó de la iglesia.

El 11 de noviembre, Keller sube a la tribuna para leer un artículo del *Times* donde se manifiesta un profundo disgusto hacia «esa violación de la libertad», y termina diciendo: «Subid al Capitolio y mostraos orgullosos de vuestra victoria; no habéis hecho más que cubrir a Francia de vergüenza y de ridículo y deshonrar la República».

SEGUNDA FASE DE LA LUCHA: LA ESCUELA LAICA.

Expulsar las Congregaciones de enseñanza no reconocidas y cerrar sus colegios no fué más que el comienzo de la lucha anticatólica. Era preciso desterrar la idea de Dios de la enseñanza primaria; la Ley de 16 de junio de 1881 establece la instrucción primaria gratuita y la del 29 de marzo de 1882, la obligación de laicismo. Lo que interesa es quitar a la Iglesia toda su influencia sobre la juventud francesa. M. de Meaux, en el *Correspondant* del 10 de noviembre de 1880, escribirá: «Aparte de los días del Terror, no creo que nada haya sido intentado contra el alma de Francia de tanta importancia como esto... El mal hecho a la infancia, es un mal irreparable, es un crimen que no tiene perdón».

En 1881 habían de tener lugar las elecciones para la renovación de la Cámara de los Diputados que, elegida en 1877, llegaba al término de su validez. Las derechas católicas se habían agrupado nuevamente en torno a la defensa religiosa; pero éste era un tema insuficiente para nutrir, por sí solo en Francia, todo un programa electoral. Por otra parte, las rivalidades subsistían entre los católicos legitimistas, orleanistas y bonapartistas; el centro izquierda orleanista, horrorizado de la política revolucionaria de la izquierda radical, tendía a inclinarse al centro derecha; y éste, para atraer a su hermano enemigo, tendía por su parte a abandonar o, por lo menos, a evitar manifestaciones monárquicas demasiado señaladas. Gambetta, a su vez, quería eliminar las divisiones entre los republicanos; en realidad, este cumplimiento encubría tendencias y concepciones sociales absolutamente opuestas. Los radicales se encarnizaban contra los oportunistas del centro, reprochándoles el hallarse comprometidos en asuntos de negocios, tanto con las compañías de ferrocarriles, como con especuladores coloniales. No olvidemos que estos grandes ideólogos y estos virtuosos moralistas que atacaban el catolicismo y la Iglesia, eran importantes hombres de negocios y especuladores a los que apenas incomodaban las leyes morales.

Las elecciones sacaron una nueva Cámara, en la cual las derechas católicas salían más debilitadas (90 miembros); la mayoría era republicana, siempre muy fuerte pero dividida entre un centro izquierda que mantenía sus posiciones y un grupo radical de extremo izquierda decidido a todas las violencias y dirigido por Clémenceau. Gam-

betta había sido encargado de formar un gabinete, pero este gabinete que logró formar con dificultad, no tuvo más que una existencia efímera de dos meses y medio; parece ser que la cuestión del rescate de los ferrocarriles fué la causa de este fracaso (plan Freycinet), que concertó una campaña bursátil con la caída de la Unión General, importante Banca francesa. Grévy confió entonces a Freycinet el cuidado de formar el nuevo gabinete. Pero entre tanto, la instrucción pública había sido confiada por Gambetta a un ensañado masón: Paul Bert, cuyo programa era concretamente el siguiente: supresión de becas en los grandes seminarios y de todos los demás bienes cuyo difrute había sido concedido por el Estado a la Iglesia; prohibición a los Consejos municipales de concesión de indemnizaciones a los curas ecónomos; expulsión de todas las congregaciones de mujeres (de las congregaciones de hombres estaba encargado Jules Ferry), y liquidación de los bienes de estas congregaciones. La caída de Gambetta arrastró consigo la desaparición de Paul Bert; pero Freycinet se llevó a su vez consigo a Jules Ferry, que se cuidaba muy bien de no dejar a otro la gloria de acabar la tarea por él emprendida. El 29 de marzo de 1882, el *Officiel* promulgaba una ley haciendo laica la enseñanza popular. Paul Bert, que salió diputado, se cuidó en seguida de introducir sus ideas; para reemplazar los deberes hacia Dios y la Patria, la ley prescribía enseñar a los niños «la instrucción moral y cívica». Esta ley de 1882 ha venido siendo desde entonces una de las leyes sagradas de la República, uno de sus «pilares de bronce», como suele decirse actualmente en Francia.

En los medios religiosos se experimentó gran agitación; los católicos franceses no esperaban más que una palabra para levantarse y seguir el ejemplo de los católicos belgas quienes, tres años antes, y siguiendo las indicaciones de sus obispos, se habían negado a cumplir la ley. El *Univers* destacaba la ignorancia de dicha Ley, medida extrema que sin duda molestaría bastante al Gobierno. Cierto número de obispos se inclinaban por una resistencia contra la ley; los más sentían repugnancia por los medios violentos, tan contrarios a la tradición de la Iglesia, y el Papa apoyaba a estos últimos. Considerando que la indiferencia religiosa era ya profunda en numerosos sectores, y que si los padres retiraban a sus hijos de las escuelas laicas, no sabrían después adónde llevarlos para que continuasen su instrucción, los obispos no veían sin cierto peligro comprometerse en una persecución violenta que, por otra parte, podía arruinar a toda la Iglesia de

Francia. En las páginas del periódico *Le Monde* se pudo leer, con este motivo: «Vuestra oposición será más que nada política, comprometerá la Iglesia y pondrá en peligro el Concordato. Nosotros no deseamos en manera alguna un comité general laico, que se dedique a organizar la resistencia por todo el territorio, sino que le preferimos actuando bajo la dirección legítima y jerárquica de los obispos franceses, de acuerdo con el Soberano Pontífice». *L'Univers* replicó: «La cuestión escolar interesa tanto a los padres de familia como a los obispos. Nosotros no tenemos por qué inmiscuirnos en los deberes de los obispos, sino que debemos ante todo ocuparnos del nuestro». Pronto se enredó una polémica entre los dos periódicos, con gran regocijo de sus adversarios.

No obstante, los obispos buscaban una solución, por lo cual ordenaron organizar una resistencia activa colocándose en el terreno de la ley y del derecho común; se abren escuelas libres en muchos lugares; se organizan comités católicos; por doquier, en el momento en que una escuela pública se hace laica, se abre otra escuela libre, y a menudo sucede que la escuela del Estado se vacia en provecho de la escuela libre.

El programa llevado a cabo contra la Iglesia continuaba lentamente; a partir de 1881, los proyectos de secularización de los bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y del Estado continúan; el estudio de estos proyectos se encarga a ciertas comisiones. Durante los gabinetes Ferry y Brisson, de 1883 a 1885, la Iglesia hubo de defenderse contra innumerables ataques. También es cierto que la inmensa mayoría de los obispos y de los sacerdotes detestaban la República; los católicos y su Prensa eran realistas; para ellos, sencillamente, «la República es el mal; el reino de Satán». Veuillot escribía en el *Univers*: «Entre la República y la Francia religiosa, el acuerdo se ha hecho imposible, radicalmente imposible... M. Gambetta ha dicho que existían actualmente dos Francias; esto es casi cierto. Pero la Francia católica acabará con la Francia republicana» (2, 3 y 4 de enero de 1883). Esta visión absoluta de las cosas era peligrosa, ya que suprimía anticipadamente toda posibilidad de inteligencia, toda transacción, toda evolución futura. Algunas voces se levantaron para mostrar el peligro; Mons. Guibert, en *La crise religieuse* (1880), deploraba «las polémicas inconsideradas de ciertos miembros del clero, y la descabellada empresa de dar en feudo la religión a los partidos políticos». Mons. Besson repetía: «Nosotros no somos hombres de par-

tido, somos ministros de Jesucristo». Mons. Maret intentaba demostrar a los católicos que «en las elecciones, el pueblo da la razón a la República, orientándose cada vez más hacia este régimen»; el cristiano debía, pues, inclinarse ante el derecho y la voluntad de la nación y no profesar ninguna exclusión sistemática; «siendo la forma más lógica de una democracia soberana, la República no puede levantar por sí misma oposición ninguna por parte de un verdadero católico que no se sienta inspirado del espíritu de partido». No obstante, todo esto no sirve de nada; los católicos y el clero, permanecen monárquicos. El conde de Chambord alimenta siempre esta esperanza y anuncia «la hora cercana de la salvación». Pero el 24 de agosto de 1883, es su muerte la que llega. ¿Va a despejar este hecho el horizonte político, provocando un estudio autocrítico de los jefes católicos? Unos detendrán su mirada en el conde de París, que se convierte en Jefe de la Casa de Francia por muerte del primogénito; un pequeño número de exaltados se vuelve hacia don Juan de Borbón, padre de don Carlos (el duque de Madrid): se los llama «los Blancos de España». Comienzan las disputas dentro de los monárquicos, entre legitimistas y orleanistas. *L'Univers* propone una especie de *Santa Unión católica* que se encargaría de traer nuevamente al pretendiente por el buen camino. Tales proyectos provocan reacciones violentas en la Prensa católica; *Le Monde* resume perfectamente la situación cuando escribe el 2 de septiembre de 1884: «Católicos, detened el fuego... Es preciso demostrar al país lo que somos, probarle que no somos ni chismosos, ni déspotas, ni retardados, ni ignorantes, ni impotentes. ¿Cuándo comenzaremos a hacerlo?».

Del 4 al 13 de agosto de 1884 el Senado y la Cámara se habían reunido en Versalles con motivo de llevar a cabo una revisión parcial de la Constitución; uno de los artículos estipulaba que, en adelante, la forma republicana del gobierno sería definitiva, y esto suscitó un debate apasionado. Entre los diputados se encontraba el obispo Monseñor Freppel, el cual, tomando la palabra, proclamó los derechos del conde de París y saludó por anticipado el día en que la nación francesa «en la plenitud de su libertad y en la independencia de su juicio, dueña de sus actos y de sus aspiraciones, pediría a la Casa de Francia sellase, en un pacto rejuvenecido, la alianza de la tradición con el progreso, de la autoridad con la libertad». *Le Temps* concluirá diciendo, justamente el 14 de agosto de 1884, al siguiente día de esta actitud política: «Sentimos que ciertas personas, responsables de los más gra-

ves intereses y en las circunstancias más críticas, disciernan tan escasamente las señales de los tiempos y se equivoquen tan gravemente sobre la disposición de los espíritus y la corriente de opinión, hasta el extremo de no ver que todos sus pactos van encaminados al mismo fin que persiguen y hacia la misma causa de la religión que ellos creen servir». Nosotros no sabríamos decirlo mejor.

Durante este tiempo, la reforma laica prosigue sin descanso; de los hospitales y los hospicios se habían expulsado las Hermanas; en 1886, las Hermanas de San Vicente de Paúl tuvieron que abandonar a sus enfermos. Los limosneros son igualmente suprimidos.

En el mes de febrero de 1884 León XIII dirige a los obispos de Francia una encíclica especial: *Nobilissima Gallorum gens*. En este texto, el Papa analiza los males sufridos por Francia, que provienen de haberse alejado de la religión; si en ella se conduele de los enemigos de la Iglesia, también se queja de los que siembran la división entre la Iglesia y el Estado; recomienda a los obispos continúen defendiendo la Iglesia, como lo han hecho hasta el momento presente, sin dar lugar a que pueda acusárseles de estar inspirados por consideraciones humanas y hostiles al gobierno establecido, *aut constitutae reipublicae adversari*... El Papa pide que cesen las disensiones entre católicos, y que los escritores no economicen esfuerzo alguno para devolver la concordia a los espíritus. Los periódicos se sometieron, excepto el *Univers*, que incluso discutió ciertos términos de la encíclica, hasta el extremo de que el 4 de noviembre de 1884 León XIII dirigió un breve, lleno de severidad, a Mons. di Rende: «La responsabilidad de las divisiones actuales recae en su mayor parte en los escritores, especialmente en los periodistas. Sus polémicas apasionadas, sus ataques contra las personas, sus incesantes acusaciones y recriminaciones, con las que proporcionan un alimento cotidiano a las disensiones, hacen cada vez más difíciles la pacificación y la concordia fraternales». El *Univers* hubo de someterse, pero su política continuó siendo reaccionaria, antirrepublicana y siempre violenta (1).

(1) Mons. MARET, en *La vérité cathólique et la paix religieuse* (París, 1883), escribía: «La fuerza principal de los enemigos de la Iglesia consiste en un prejuicio profundamente arraigado, que representa al clero como esencial e irrevocablemente hostil a las instituciones modernas», y Grévy, en respuesta a una protesta de León XIII (12 de mayo de 1883), le escribía: «¿Puede alguien desconocer que estas pasiones, que repruebo, han nacido principalmente a causa

La diplomacia de la Santa Sede trabajaba activamente cerca del gobierno francés; parecía irse fomentando, en los medios políticos responsables, una atmósfera de apaciguamiento. El mismo Jules Ferry va respondiendo a los avances del Papa; se ha dado cuenta del irreparable perjuicio que tal política está haciendo en las misiones católicas y en las colonias francesas. Y escribe: «Estamos absolutamente convencidos de que la calma ha de ir aumentando, pues tiene, como principal colaboradora, la más grande pujanza católica del mundo, y por noble generoso cómplice al Pontífice pacificador, que reside en el Vaticano».

En las elecciones de 1885, las derechas realistas y bonapartistas habían obtenido la mayoría relativa a la primera vuelta del escrutinio; los republicanos marchaban divididos. Ante la inminencia del peligro—y siguiendo una antigua táctica—, el centro izquierda se aproximó a los radicales contra el peligro de las derechas, y los republicanos siguieron prevaleciendo, pero las izquierdas no sobrepasaron a las derechas más que en algunos centenares de miles de votos. Por 383 contra 201, prevalecen aún los radicales; se vengan entonces del miedo pasado suprimiendo, sin ningún motivo, la consignación de unos doscientos sacerdotes. Ciertos obispos son también castigados por protestar contra este «latrocinio administrativo».

Mientras tanto, León XIII publica el 19 de noviembre de 1885 su encíclica *Inmortale Dei* sobre la constitución cristiana de los Estados. Si ésta tiende a pacificar a intransigentes y liberales católicos en la verdad y en la verdadera libertad, si despeja y afirma los principios tradicionales, reconoce también el terreno de las hipótesis, lo que no se había hecho nunca hasta ahora. Resume la tesis recordando la sentencia del principio filosófico de las libertades modernas: «Se puede preferir el régimen liberal a aquel en el cual se niega toda libertad al bien, pero los principios sobre los cuales reposa tal gobierno no podrían ser aprobados por nadie»; resume la hipótesis exhortando a los católicos a servirse de las instituciones públicas en provecho de la verdad y de la justicia. Esta encíclica produjo un aplacamiento real en los espíritus; los intransigentes, sin embargo, hubiesen querido una condena formal del liberalismo católico, surgiendo algunas disputas sobre la interpretación. Mons. Freppel entró en dis-

---

de la actitud hostil de una parte del clero en relación con la República, ya a su advenimiento, ya en las luchas que tuvo que sostener por la existencia?»

cusiones con Mons. Thomas, arzobispo de Rouen, y fué precisa una monitoria de León XIII a Mons. Freppel, reprendiéndole con severidad por haber denunciado públicamente a uno de sus colegas.

LA AMENAZA DEL GENERAL BOULANGER.

A finales de 1886, Grévy había sido nuevamente elegido para presidente de la República por siete años ; pero, un año después, en diciembre de 1887, se vió obligado a dimitir. La Prensa sacaba a la luz pública que dos intrigantes, ayudados por un general y un senador en precaria situación económica, habían comenzado a traficar a expensas de la Legión de Honor. Se estaba procesando al diputado Daniel Wilson, yerno del presidente Grévy, el cual, haciendo uso de los sellos de la Presidencia, obtenía decisiones administrativas favorables a sus amigos y procuraba condecoraciones a sus proveedores. A esto acompañó una encarnizada batalla política (Grévy tenía muchos enemigos) ; pero el escándalo, después de muchos otros, favorecía la oposición.

Durante este tiempo continúa la lucha sorda contra la Iglesia ; Goblet, ministro de Instrucción pública y de Cultos, suprime más de dos mil «vicarías» ; la Cámara adopta el proyecto de ley sobre los entierros civiles. La ley que disponía la condición laica del personal de la enseñanza primaria, y que dormía en los expedientes del Senado, volvió a ponerla Goblet, tras una larga discusión, sobre el tapete. El 30 de octubre de 1886 fué promulgada en el *Officiel*. Los católicos responden a ella con la creación de escuelas libres ; en adelante, los padres habrán de imponerse el doble sacrificio de pagar los impuestos de la Escuela laica y el sostenimiento de la Escuela libre. Esta situación es, por otra parte, la misma en 1951. De 1880 a 1898, los católicos franceses crearon 7.154 escuelas elementales y 1.557 escuelas maternales, que han educado a millón y medio de niños.

A comienzos de 1888, la República atravesaba la crisis más grave que había conocido hasta entonces ; la división y la desmoralización del mundo parlamentario había llegado a su colmo. Fué entonces cuando el general Boulanger amenazó gravemente el régimen. Este general era amigo de Clemenceau y de los radicales ; anticlerical (a él pertenece la fórmula de : *les curés sac au dos* !), es introducido en el ministerio Freycinet en enero de 1886 ; de acusada aunque turbia per-

sonalidad, se distinguió ya en Túnez, y Clémenceau le consideraba como un general republicano seguro. Ante todo hubiese él querido ejercer su autoridad sobre el ejército; de momento, emprende una acción enérgica respecto a los oficiales antirrepublicanos y, buen orador, se hace aclamar en la Cámara. Por otro lado inicia profundas reformas en el ejército, el cual se hace temible, hasta el extremo de que los Estados Mayores alemán y austríaco vigilan con inquietud esta repentina mejora del ejército francés bajo la enérgica dirección del joven general. La popularidad de Boulanger llega a su colmo: se le aclama, se cantan canciones halagadoras para él y la Prensa le hace objeto de su publicidad. Los parlamentarios comienzan a sentirse inquietos; en el mes de mayo de 1887, Boulanger deja el ministerio y es enviado a Clermont-Ferrand, y algunos meses después abandona el ejército. En marzo de 1888 el general entra en la política.

Por lo pronto se convierte en blanco de todos los descontentos; pero al ser elegido diputado, resume su programa en dos cuestiones: disolución de la Cámara y revisión de la Constitución. La multitud le aclama; Boulanger se convierte en una potencia política y la oposición parlamentaria empieza a interesarse por este joven general que se ha hecho popular y es de buena presencia, ojos azules e «interesante» barba rubia. De hecho, aún no tiene un plan determinado de acción; el Comité de derechas de la Cámara (los Nueve, como se los llamaba entonces, aunque en realidad eran once) decide apoyarse en él; Arthur Meyer escribió: «El general es la mejor arma fraguada contra el Gobierno; tomémosla sin mirar el mango». El conde de París adopta el programa bulangista, y en seguida se ponen tres millones a su disposición. Sin embargo, algunos realistas desconfían, entre ellos Mons. D'Hulst. El clero y los católicos, por su parte, lo han despreciado; según el *Univers* es un «aventurero vulgar», «un farsante, un vividor». Pero sus éxitos, su programa de derechas, modifican la opinión de los católicos, que acabarán por aclamarle como un salvador, como «el enviado de la Providencia». M. de Mun predica la cruzada del bulangismo y arrastra a ella a los católicos; éstos votan por él, ayudando poderosamente a su elección.

Boulanger toma posiciones en la Cámara encaminadas a la pacificación religiosa; la Prensa de izquierdas le ataca violentamente y denuncia la alianza de «la Iglesia y el cesarismo»; pero una campaña plesbicitaria ha perturbado el Parlamento; el régimen vacila. Y es en estos momentos cuando el general demuestra su incapacidad polí-

tica; el papel a desempeñar sobrepasa sus fuerzas. La victoria, sin embargo, está al alcance de su mano; el ministerio Floquet ha sido derribado a causa de la revisión de la Constitución; se constituye un gabinete Tirard con Constans en el Interior, empeñándose la lucha entre el Gobierno y Boulanger. Constans, político hábil, se dedica a perjudicar a la cuadrilla que rodea al general, la famosa *Liga de los Patriotas,* que veremos más tarde en el asunto de la *Action française*, y que había sido fundada en 1882. Algunas pesquisas le proporcionan los documentos y las listas de los comités de provincia, una especie de organización paramilitar, verdadero Estado dentro del Estado. Constans ataca en primer lugar a los parlamentarios que forman parte de la Liga, pero una sesión tumultuosa en la Cámara demuestra la inmunidad parlamentaria de los mismos. A continuación prepara Constans el gran ataque legal contra Boulanger; habiendo rehusado firmar el acta de acusación contra este último el procurador general Bouchez, se le hace dimitir y se le reemplaza el mismo día por Quesnay de Beaurepaire, cuya vestimenta roja iremos viendo en los grandes escándalos de la III República: Boulanger, Panamá, Dreyfus. Boulanger va a ser citado por la justicia en Haute-Cour. Pero el general pierde su sangre fría y, como un simple faccioso, huye a Bélgica; esta huída destroza su partido y el bulangismo se descompone. El Senado, reunido en tribunal de justicia, le condena por rebeldía; su nombre es olvidado durante las elecciones de septiembre de 1889, y, en 1891, se suicida en Bruselas junto a la tumba de su amante.

El asunto Boulanger desaparecía, pero el espíritu del bulangismo permanece; volverá a encontrársele algunos años más tarde. En el plan político, la alianza de la extremo derecha con miembros de la extremo izquierda, a quienes se llamaba los «révisionnistes», podía significar un peligro para el centro izquierda; los candidatos bulangistas habían hallado un profundo eco en las masas populares, que empezaban a no esperar ya nada del plan social de la política republicana. Las izquierdas habían perdido, pues, algo de relieve; sin renegar nada de su obra anticatólica, algunos oradores habían hablado de atenuaciones respecto a la aplicación de las leyes escolares. Además, durante las elecciones, los comités radicales habían aconsejado formar un bloque con los candidatos republicanos moderados para combatir la coalición «révisionniste» de las derechas con la extremo izquierda. Las elecciones respondieron en este sentido; la Cámara de 1889 se componía de 366 republicanos contra 210 oponentes.

EL BRINDIS DE ARGEL Y LA POLÍTICA
DE APACIGUAMIENTO

Los católicos de Francia habían apoyado fuertemente a Boulanger y, por tanto, habían participado de la derrota de este movimiento; podía, pues, esperar una vez más las represalias por parte de sus enemigos. Lo que la salvó de momento fué que el Poder, después de las elecciones de 1889, cayó en manos de los oportunistas del centro izquierda que necesitaban, para lograr su mayoría, de un complemento, bien de los radicales, bien de los hombres de derechas. Además, un nuevo hecho, muy importante por cierto, destacará de estas derechas a un grupo de católicos que van a intentar colaborar lealmente con la III República.

El instigador de esta nueva dirección fué León XIII; pero en Francia, en las derechas católicas, ya se iban observando signos muy claros de cansancio. Las recientes elecciones habían desanimado profundamente a los monárquicos y éstos comenzaban a darse cuenta del hecho y de la realidad que suponía la existencia de la República desde hace veinte años; van comprobando que el número de los oponentes disminuye día tras día, al mismo tiempo que De Mun estima que los católicos no deberían manifestar una hostilidad irreducible hacia el régimen establecido, sino consagrarse cada vez más a las cuestiones económicas y sociales (artículo en la *Pall Mall Gazette*, octubre de 1889). Jacques Piou cree también que el restablecimiento de la monarquía es imposible en Francia; cierto número de diputados católicos han sido elegidos como republicanos conservadores; éstos aceptan el principio de la República, pero rechazan sus leyes escolares y anticatólicas que hieren su conciencia. En las izquierdas, tales sentimientos son bien acogidos, ya que tanto los radicales como las izquierdas tuvieron miedo en el momento del asunto Boulanger; pudieron comprobar que la Iglesia todavía era una potencia a la que se precisaba tratar con miramientos; era preciso esperar aún, antes de recomenzar el ataque. El oportunista Spuller, emprende una campaña de apaciguamiento en *La République française*; el gobierno se adhiere al movimiento, tanto para conseguir su mayoría interior como para favorecer su política exterior que la política antirreligiosa había complicado enormemente.

El Papa sigue paso a paso estos síntomas con alegría; en el momento de las elecciones, ha dejado a los católicos franceses obrar a

su albedrío; él sólo quiere la paz. Cuando se entera de que Piou se esfuerza en reunir, en la nueva Cámara, los elementos de un grupo católico, expresa públicamente su satisfacción. El desearía que los católicos franceses aceptasen abiertamente la República, ya que es imposible restabler la monarquía; que formasen una gran Liga del bien público para defender la religión y la sociedad. Pero ¿cómo hacerlo saber al pueblo francés? (1).

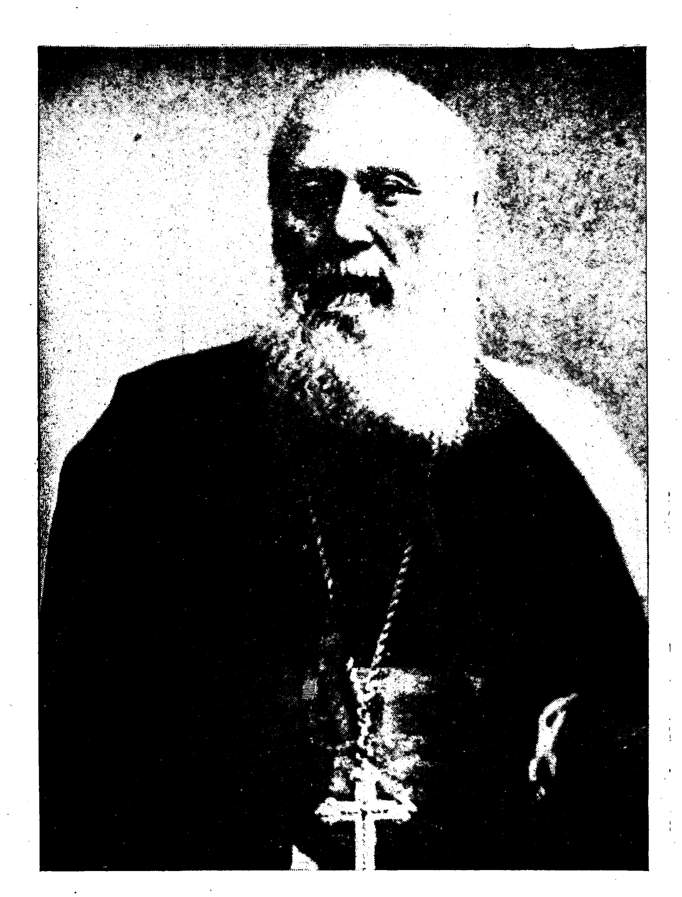
León XIII buscó el prelado que habría de cumplir aquella misión y que pondría de manifiesto su política de apaciguamiento y aproximación; varios prelados fueron propuestos para ello, pero todos se excusaron. Al fin, el cardenal Place, arzobispo de Rennes, designó al cardenal Lavigerie, arzobispo de Cartago y de Argel, y León XIII aceptó. Del 10 al 14 de octubre de 1890 tuvieron lugar en Roma las entrevistas entre el Papa y el cardenal; este último sabía muy bien las tempestades que iba a levantar en Francia, el golpe terrible que iba a asestar a las convicciones y a las esperanzas de numerosos católicos; contaba con las consecuencias, incluso con las injurias que debería sufrir, pero a él sólo le tocaba obedecer.

---

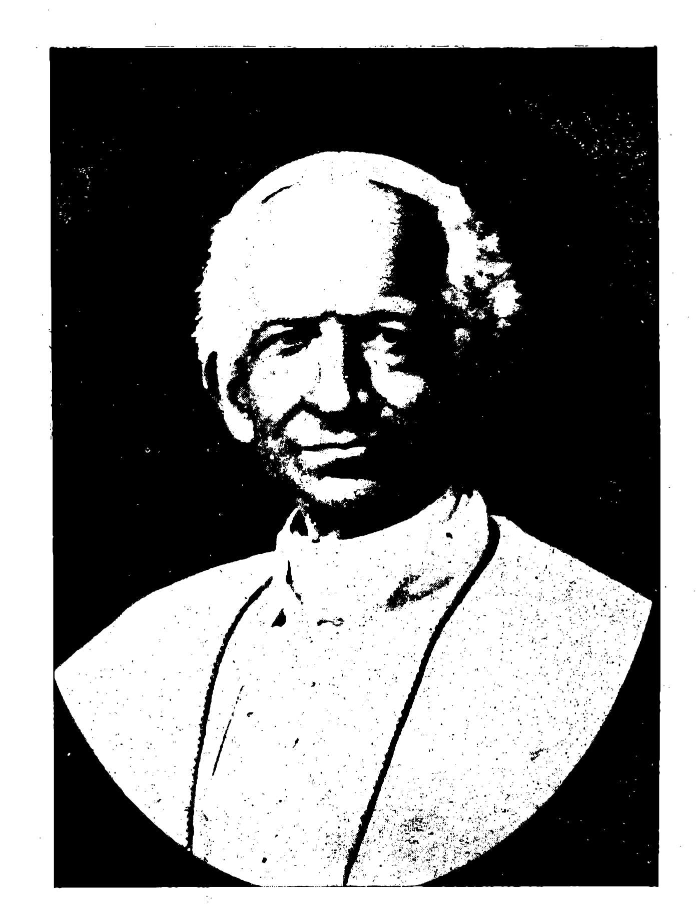
(1) León XIII, en 1890, había solicitado un informe sobre la situación de Francia a Mons. Ferrata, que nos ha dejado unas notables *Memorias* para el estudio de esta época; en este documento el futuro nuncio hizo detallada descripción de las desgracias sufridas por los católicos franceses y la imposibilidad en que se habían hallado para poderlas vencer. Según él, los motivos de esta impotencia eran «la absoluta falta de armonía en el episcopado, las divisiones políticas de los católicos, la ausencia de una organización estable, permanente y seria, y su constante oposición sistemática al Gobierno existente». Después añade: «Nosotros perseguimos únicamente la defensa del orden social y de la religión, procurando a sus defensores, divididos por opiniones políticas, legítimas sin duda, pero relativamente secundarias, esta unidad de principio y de acción, que es la única que puede asegurar la victoria.» Debemos mencionar también una carta del presidente de la República, Jules Grévy, fechada en 1883, respondiendo a León XIII, que se lamentaba de las pasiones antirreligiosas que animaban al Gobierno francés. Jules Grévy respondía: «Estas pasiones, que yo condeno, ¿acaso no sabemos todos que han nacido principalmente de la actitud hostil de una parte del clero con respecto a la República? Yo no puedo, desgraciadamente, más que muy poco sobre los enemigos de la Iglesia. Su Santidad, en cambio, puede mucho sobre los enemigos de la República. Si ella se dignase mantenerlos en esta neutralidad política, que es el prudente y gran designio de su pontificado, nos ayudaría a dar el paso decisivo hacia un apaciguamiento tan deseado.» Según HAVARD DE LA MONTAGNE, en su *Histoire de la démocratie chrétienne* (París, 1948), esta carta de Jules Grévy había sido una de las causas directas de la aproximación, y con ella León XIII había querido quitar todo pretexto a los republicanos (pág. 76).

El cardenal Lavigerie aprovechó el pasaje, en los primeros días de noviembre, de la escuadra francesa del Mediterráneo por la rada de Argel. Como el gobernador general estaba de permiso, el cardenal Lavigerie hubo de ocupar el primer lugar; el miércoles 12 de noviembre de 1890, en un gran banquete oficial ofrecido al Estado Mayor de la escuadra y a todas las autoridades militares y civiles, hizo unas declaraciones «en la seguridad de no ser desaprobado por ninguna voz autorizada»; los pasajes más esenciales eran los siguientes: «La unión en estos instantes, en presencia del pasado que sangra aún y del porvenir que amenaza siempre es, en efecto, una necesidad suprema para nosotros; también es, permítanme decirlo, el primer deseo de la Iglesia y de sus pastores en todos los grados de la jerarquía. Ella no nos exige de ninguna manera, renunciar ni al recuerdo de las glorias del pasado, ni a los sentimientos de fidelidad y de reconocimiento que honran a todos los hombres. Pero, cuando la voluntad de un pueblo se ha manifestado firme y claramente, cuando la forma de un gobierno no tiene en sí nada de contrario—como proclamaba últimamente León XIII—a los principios que por sí solos pueden dar vida a las naciones cristianas y civilizadas; cuando es preciso, para arrancar a su país de los abismos que lo amenazan, la adhesión sincera a esta forma de gobierno, el momento actual acaba de demostrarnos, por fin, la prueba realizada; y, para poner término a nuestras divisiones, sacrificar todo lo que la conciencia y el honor permiten, exigiendo de cada uno de nosotros los sacrificios necesarios para la salvación de la patria. Sería una locura querer sostener las columnas de un edificio sin entrar en él, y es preciso entrar, aunque sólo sea para impedir a los que quisieran destruirlo todo coronar su obra de locura o, al menos, sitiarla desde fuera, como todavía, a pesar de los recientes oprobios, hacen algunos, procurando a los enemigos que nos vigilan el espectáculo de nuestras ambiciones o de nuestros odios, y vertiendo en el corazón de Francia el desaliento, precursor de las últimas catástrofes.» Una orquesta de alumnos, por mandato del cardenal, ejecutó acto seguido la *Marsellesa*.

El efecto inmediato fué de estupor; los periódicos monárquicos se pusieron exasperados y entristecidos; Cassagnac, en *L'Autorité*, insultó al cardenal, calificando su acto de injustificable, «acto de política pueril, de ignorancia social, de desvarío... cuando se ha llegado a la cumbre, sólo se siente un deseo: sentarse o tumbarse. Los que dudan, los que flaquean, los que tienen miedo, los que capitulan, son los



El Cardenal Lavigerie (Cl A. Capelli).



El Papa León XIII (Cl. Goupil).

jefes: obispos, cardenales espléndidamente retribuídos, propietarios de inmuebles y de viñedos, capitalistas...» (16, 22 y 26 de noviembre de 1890). Se atacó su persona, se le amenazó con no dar nada para sus obras de huérfanos árabes; en el Senado, uno de los senadores insinuó que el cardenal quizá habría bebido demasiado. En las izquierdas, la opinión republicana moderada, los periódicos oportunistas y ministeriales prestaron buena acogida al brindis de Argel; Spuller señaló esta evolución de la Iglesia manifestando que este gesto era el más importante del siglo XIX.

Monseñor Lavigerie, aun esperando todo esto, no pudo contener su deseo de replicar a los realistas con dureza; pasando revista a los acontecimientos, los fué clasificando severamente: «¿El conde de Chambord? No quiso reinar y la monarquía legítima se suicidó con él; ¿El conde de París? Se hizo aliado del Bulangismo.» El episcopado francés se siente desamparado; solamente dos obispos se atreven a dar su aprobación públicamente a las palabras del cardenal: Mons. Isoard, obispo de Annecy, y Mons. Fuzet, obispo de Saint-Denis de la Reunion. Los otros prelados se mantienen en una fría reserva. En cuanto a Mons. Freppel, absolutista en sus maneras y en sus pensamientos, analiza severamente, haciendo una disección, el documento de Argel en su periódico *L'Anjou*; frase tras frase, va atacando las palabras del cardenal Lavigerie, y metiéndose indirectamente con León XIII, añade: «Si durante quince o veinte años expresándose los sufragios en el mismo sentido, bastasen para asegurar una adhesión desinteresada a ciertas formas de gobierno, Mr. Crispi tendría buena acogida en Roma...», y concluyó: «En cuanto a nosotros, entre una república atea, que no consiente renunciar a ninguno de sus errores, y una monarquía cristiana que presentaría toda clase de garantías a la religión y a la patria, nuestra elección está hecha desde hace mucho tiempo. Ninguna invitación, venga de donde venga, nos hará cambiar de parecer.» El sofisma es patente; la cuestión, como escribe Lecanuet, ya no consiste en saber si la monarquía era posible (los acontecimientos probaban sobradamente lo contrario), sino en saber si la República no hubiese conseguido con el concurso de los católicos mejorarse (1).

(1) Se confunde demasiado a menudo el catolicismo liberal, el catolicismo social y el «ralliement», que son, no obstante, tres cosas completamente distintas dentro del catolicismo francés. El catolicismo liberal llegó a resultar costoso a hombres que no querían aceptar la República; el catolicismo social fué

Inútil será decir que León XIII aprobaba de todo corazón las palabras—por otra parte, sugeridas por él—de Mons. Lavigerie, y en este sentido había escrito una carta a Piou en febrero de 1891. Pero el alto clero francés reaccionó tan desfavorablemente, que el Nuncio, Mons. Rotelli, de tendencias, por otra parte, monárquicas, afirmó que el cardenal Lavigerie no había hablado sino en su nombre; a Roma tampoco le convenía cortarse la retirada, y los periodistas fueron invitados a moderar su celo. Los prelados realistas franceses, con Cabrières, Freppel y d'Hulst a la cabeza, acosaban con sus ruegos a León XIII para que desaprobase la conducta de Mons. Lavigerie. Este último quiso entonces intervenir en el plan político, y propuso a Mons. Keller la idea de agrupar a los católicos en un partido que tomaría el nombre de *Union*, y que contaría con la aprobación del gobierno de la República; Keller rehusó, diciendo «que era preciso esperar a que la República se mostrase menos neciamente antirreligiosa o que pereciese». León XIII, durante todo el año 1891, dejó transcurrir los acontecimientos políticos; en cambio, publicó su obra inmortal, la encíclica *Rerum novarum*, el 15 de mayo de 1891, que

---

defendido por Albert de Mun y La Tour du Pin, es decir, por los enemigos más acérrimos de las ideas liberales; ya hemos explicado también lo que fué el movimiento de «ralliement» bajo León XIII. Pero estos tres movimientos marcharon aparejados muchas veces; la intervención del Papa en favor del «ralliement» devolvió el entusiasmo a los católicos liberales, y algunos «ralliés» adoptaron las tendencias de la democracia cristiana. Existe un liberalismo católico de derechas y otro de izquierdas; el de derechas tuvo su representación típica en el periódico *Le Correspondant* con el abate De Broglie, el abate d'Hulst y el movimiento de la *Action libérale Populaire* de Piou (en 1902); éstos prefirieron siempre a un partido católico de base demasiado pequeña, un partido liberal con cabida para los moderados, y por ello el católico Piou quiso, a su tiempo, la unión de los grupos conservadores y de los progresistas, pero los liberales de izquierdas desconfiaban de estos últimos. La unión política del catolicismo liberal de izquierdas y del catolicismo social tomó vida, por un instante, en el *Sillon*, pero las tendencias izquierdistas y socializadoras de esta agrupación alejó a los discípulos de De Mun y de La Tour du Pin. Resumiendo, podemos decir que el catolicismo liberal intentó por tres veces conquistar la Iglesia de Francia: con Lamennais, y entonces fué detenido por la encíclica *Mirari vos*; bajo Napoleón III, cuando los liberales quisieron combatir la solidaridad entre el episcopado y el régimen autoritario, y que el *Syllabus* impidió desarrollarse, y, por último, bajo Pío X. Hemos visto que este catolicismo liberal no tuvo nunca en Francia muchos adeptos y no supo ganarse las masas populares, atraídas en su gran mayoría por los radicales y los socialistas anticristianos.

proclama la obra social de la Iglesia como única base estable e inatacable quizá en su acción sobre lo temporal. Nosotros hablaremos de las repercusiones que este asunto tuvo en Francia en el párrafo destinado a la cuestión social.

El clero francés, como ya hemos visto, no estaba aún tranquilizado, y Paul de Cassaignac había escrito en *L'Autorité* del 5 de septiembre de 1891: «Seremos despiadados con los obispos que capitulen.» Un grupo, compuesto por Goyau, Brunhes, De Narfon y el abate Dumont, había fundado un periódico republicano católico, *La Concorde,* que hablaba de cristianizar la democracia; pero éstos componían un pequeño número. Los católicos, ante los acontecimientos y la actitud de Roma, se resignaban a salir del campo realista, pero sin llegar a internarse en el de la República; la situación era equívoca y peligrosa y no acababa de concretarse. Los republicanos acogían con desconfianza estos nuevos aliados, que venían a ellos con las armas en la mano y con intención de arrojarlos del poder; los oportunistas, sin embargo, predicaban la tolerancia; en cuanto a los radicales, como Clémenceau, Floquet, Ranc y Brisson, no querían reconciliación ninguna con la «gran fracasada», que se disfrazaba con la «máscara republicana». La asamblea general masónica de septiembre de 1891 se pronunció contra la paz religiosa; el Hermano Thulié, presidente del Consejo de la Orden, declaró que «sin duda alguna el clericalismo quiere implantar su banderín en nuestro campo para estrangular mejor y más fácilmente a la República; pero, igual que en 1877 y en 1889, la Masonería se levantará en pleno para decir: ¡ Estamos aquí; no deis un paso más!». El 18 de febrero de 1892, Clémenceau había pronunciado un discurso, que resumía toda la filosofía anticatólica de la política republicana: «Les ruego que no pretendan ustedes volver a traernos la Iglesia, porque la Iglesia quiere precisamente lo contrario de lo que nosotros queremos; no existe una sola de nuestras leyes republicanas que no haya sido formalmente condenada por el Papa. ¡ Y sabiéndolo ustedes, como lo saben, vienen todavía a decirnos que intentarán introducir al Papa en la República! La empresa está por encima de vuestras fuerzas, por encima de las fuerzas humanas, porque los dos elementos que ustedes pretenden vincular son irreconciliables y contradictorios, excluyéndose el uno al otro.» La Cámara aprobó las conclusiones del jefe de la extremo izquierda y derribó el ministerio Freycinet, que había intentado presentar una nueva interpretación de las leyes sobre las Asociaciones,

favorables en cierta manera a la Iglesia (1). La respuesta de la III República a León XIII fué formal y categórica. En 1893, en el momento de las elecciones, los católicos no habían obtenido sufragios republicanos, y ciertos «ralliés» habían incluso renunciado a la segunda vuelta. La nueva Cámara poseía 35 «convertidos», que se habían retirado de la vieja *Union conservatrice,* católica y antirrepublicana; estos «ralliés» habían sido admitidos, más que nada, gracias a su prestigio personal, pero su presencia ya era un buen augurio.

La nueva Cámara era moderada; el presidente del Consejo, Charles Dupuy, era evidentemente un laico, pero no un sectario; los que le sucedieron, Léon Bourgeois y Méline, procuraban se dejase a la

(1) En 1892, León XIII volvió al ataque; el 5 de enero, en una carta al arzobispo de París; el 16 de febrero, en una encíclica a los cardenales franceses; el 14 de junio, en una carta a los católicos de Francia; el 22 de junio, en una carta al obispo de Grenoble, el Papa insistió para que los católicos de Francia aceptasen definitivamente la República, «que es el Gobierno actual de la nación». Añade: «Cuando la política está relacionada con los intereses religiosos, es el jefe supremo de la Iglesia quien debe determinar la conducta más adecuada para defender estos intereses.» La adhesión del Papa a la República sembró la discordia en el partido conservador católico, sin reconciliarse con el partido republicano; los conservadores, orleanistas en su mayoría, declararon que la autoridad del Papa no se extendía a las opiniones políticas y que permanecerían «unidos en torno al príncipe, su jefe». Solamente el partido de los católicos «ralliés» acató la República, siguiendo las instrucciones del Papa. El partido de los «ralliés» se componía de ciertos obispos, que veían en la unión un nuevo método de combate contra los partidarios que ocupaban el Poder, de jóvenes sacerdotes «dispuestos a sacudir la tutela de los castillos», según expresión de G. Weill (*Histoire du Catholicisme libéral en France,* París, 1909, página 214), de los dominicos, de seglares que admitían la unión para poder marchar al unísono con sus ideas liberales, de la juventud instruída, de los «neocristianos». Las elecciones de 1893 pusieron de relieve por primera vez esta nueva política de la Iglesia de Francia; los católicos fueron al combate acaudillados por Lamy, Piou y De Mun. Esta actitud provocó en el Gobierno de Périer, con Spuller, la declaración de que era preciso introducir en las relaciones con la Iglesia «un espíritu nuevo»; la insinuación hecha a los católicos era directa y precisa. Estos tuvieron una libertad de acción que les permitió abrir de nuevo los establecimientos cerrados por los Decretos de 1883. En las elecciones de 1898, unos quisieron unirse con los progresistas en un bloque de derechas contra los socialistas y radicales; los demás quisieron crear un Centro católico y se separaron de los republicanos moderados. Se desperdició la ocasión, como veremos en seguida, y Waldeck-Rousseau formó entonces su gran Bloque de Izquierdas. Sobre la política de la unión, ver: LÉON DE CHEYSSAC: *Le ralliement,* París, 1906; J. PIOU: *Le ralliement et son histoire*; J. TOURNIER: *Le cardinal Lavigerie et son action politique,* París, 1913.

Iglesia tranquila; con tal de que el clero no fuese pendenciero, no le deseaban mal alguno. Todo se presentaba bien; el verdadero «ralliement», aquel que iba imponiéndose poco a poco, estaba en marcha. Desde luego, aún había algunas nubes que de vez en cuando oscurecían el horizonte: en 1895, la imposición anual de un 0,30 por 100 del valor de los bienes muebles e inmuebles de las Congregaciones levantó una tempestad; el nuncio, Mons. Ferrata, reconocía, sin embargo, una cierta ventaja, ya que la cifra primitiva en la Ley de 1880 había obligado a las congregaciones a una tarifa del 2 por 100 del capital adquirido; esto, a los ojos del ministro Ribot, autor de la nueva ley de Hacienda pública, era una simplificación y una señal de buena armonía. Pero la Prensa católica reanudó inmediatamente sus aceradas críticas; ciertos obispos se hicieron aplaudir en la Iglesia al rechazar el impuesto; los dos tercios de los establecimientos congreganistas rehusaron pagarlo, y la Administración hubo de entablar 524 juicios, destinados a contradecirles. Pero este asunto no tuvo repercusión alguna en la opinión pública.

¿Qué hacía el clero durante este período de perturbación, durante el cual los poderes públicos oscilaban respecto a la Iglesia entre una condescendencia equívoca y una hostilidad declarada? El abate Latty (que llegará a ser obispo en 1894) escribió, en 1890, un folleto: *Le clergé français en 1890,* en el cual estudiaba el estado de espíritu de sus cofrades: «Nosotros no tenemos más que una ciencia y unas virtudes ordinarias; las precisaríamos extraordinarias y de primer orden.» Decía que el clero parecía irse resignando a la descristianización de Francia; en la mayor parte de los seminarios, no existía ningún curso de ciencia, ni de derecho civil o canónico, ni de historia de la Iglesia; la enseñanza de la teología era desastrosa. El abate Latty subrayaba que las escuelas libres estaban florecientes, pero a ellas no asistían más que «niños de la aristocracia y de la rica burguesía»; la enseñanza en dichas escuelas era mediocre, y Mons. Dupanloup había reprochado con severidad el que estas escuelas fuesen, ante todo, «lugares de refugio para los niños mimados de los grandes burgueses». En efecto, continuaba la decadencia en las vocaciones: de 4.000 alumnos que poseían en 1881 los seminarios, no contaban en 1894 más que 3.311 (Guillemin, p. 374).

Las elecciones de 1898 mostraron con respecto a los «ralliés» un progreso muy visible; Méline, el nuevo presidente del Consejo, y los dirigentes del bando conservador republicano estaban hostigados, de

un lado, por la exigencias socialistas, y de otro, por la oposición católica. Para tranquilizar a las izquierdas y eliminar los últimos reaccionarios intransigentes, la táctica del centro moderado fué la de desolidarizarse públicamente de los reaccionarios por medio de la obtención de electores de derechos, los cuales, temiendo el socialismo, abandonaron sus elegidos. Por ello, el centro opuso candidatos moderados a los candidatos de derechas, lo bastante moderados para no asustar a los católicos, pero lo bastante republicanos para ser aceptados por las izquierdas. De ello resultó una Cámara muy confusa, con 50 socialistas, un centenar de radicales, un grueso centro moderado compuesto de «ralliés» y unas derechas de 60 miembros. En suma, no había programa definido, sino transitorias combinaciones políticas; será preciso provocar el choque, y con él, la fusión en un bloque de los elementos republicanos; este choque va a traerlo el asunto Dreyfus.

EL ASUNTO DREYFUS (1897-1899).

Ya hemos visto la repentina popularidad alcanzada por el general Boulanger en 1886; dentro del desorden político y social que reinaba por entonces en Francia, el ejército representaba el último baluarte del honor, del orden y de la honradez. Las agitaciones alrededor del escándalo Wilson, yerno del presidente de la República Grévy, que proporcionaba condecoraciones, había provocado un compacto agrupamiento de la opinión pública en torno a Boulanger, partidario de la revisión, y la III República había sido peligrosamente alcanzada. Sabemos que el Gobierno consiguió actuar con decisión, gracias, sobre todo, a la falta de carácter del general.

El fin del bulangismo no había logrado apaciguar el ambiente; los problemas sociales se estaban planteando de forma aguda; habían estallan algunas huelgas (Carmaux), en Fourmies, en 1895; el Ejército se había enfrentado con los obreros, por lo cual algunos de ellos habían resultado muertos. Por último, el escándalo de Panamá acabó de perturbar los espíritus; en pocas palabras: se sabe que el ingeniero De Lesseps, con el fin de reunir los enormes capitales que necesitaba para llevar a cabo su proyecto de construcción del canal de Panamá, había encargado al barón de Reinach obtener del Parlamento un empréstito en lotes; el barón repartió algunos fondos entre los diputados para conseguir votos favorables; el escándalo fué descubierto, y la resonancia alcanzada fué enorme.

Los enemigos del régimen—católicos en su mayoría—consideran que no les queda más que una esperanza, ya que los príncipes no parecen decididos a obrar: buscar dentro del Ejército al hombre que favoreciese sus designios. La revancha contra Alemania es una poderosa palanca patriótica y política; Drumont, Rochefort, Déroulède, se dedican a ello activamente. Además se ha iniciado una campaña contra los judíos, con Drumont en la *Libre parole* y Rochefort en *L'Intransigeant*. Cualquier asunto patriótico, cualquier cuestión de espionaje, no podía menos de provocar una tensión de nervios, que llegaría hasta el máximo.

Ahora ya conocemos bien lo que se ha llamado el «Asunto Dreyfus». Un oficial judío, el capitán de artillería Dreyfus, pasante en el 2.° despacho del Estado Mayor General, había sido detenido, el 15 de octubre de 1894, bajo la inculpación de haber facilitado documentos secretos. La policía militar francesa había descubierto, gracias a uno de sus agentes, la señora Bastian, empleada en la Embajada alemana como asistenta, un «estadillo», todo rasgado, entre los papeles del agregado militar alemán, M. de Schwartzkoppen. Un estudio detenido del documento hace sospechar de Dreyfus, y, naturalmente, su calidad de judío atrae todavía más las dudas. El 22 de diciembre de 1894 es condenado por un Consejo de guerra, y en circunstancias muy rápidas, a la reclusión perpetua. Dreyfus protestó siempre, insistiendo en su inocencia.

El 2 de julio de 1895, el comandante Picquart sucedió al comandante Sandherr en la dirección del Servicio de Información del Ejército. El expediente Dreyfus se había engrosado por un cablegrama enviado por el agregado alemán a un tal comandante Esterhazy, cuya conducta privada era deplorable y que, además, andaba necesitado de dinero; una investigación reveló a Picquart la similitud de los escritos de Esterhazy y del estadillo. El hecho era grave, pues demostraba que el Estado Mayor del Ejército se había equivocado. Si todo el asunto se hubiera desarrollado en la penumbra de los despachos y en el silencio de los medios militares, seguramente no habría tenido eco ninguno. Pero las pasiones estaban desencadenadas; las izquierdas, exasperadas por los ataques de las derechas; las pasiones antijudías habían llegado a su colmo. La Prensa se apoderó del incidente y comenzó una campaña para la rehabilitación de Dreyfus, campaña animada y costeada por los compatriotas del oficial judío; dirigieron ésta el vicepresidente del Senado, el alsaciano Scheurer-Kestner; el gran

rabino, Zadoc-Kahn; el hermano de Dreyfus, Mathieu Dreyfus, y Bernard Lazare. Pero dicha campaña fracasó; las izquierdas, igual que las derechas, creían en la culpabilidad de Dreyfus. Esterhazy había sido juzgado y absuelto. (Más tarde se supo que en el expediente había sido introducido un documento falso.)

La actitud de la Iglesia fué en este asunto de absoluta neutralidad; la familia Dreyfus se dirigió al Papa, y un grupo de universitarios se entrevistó con el arzobispo de París. León XIII no podía pleitear por esta causa ante el Gobierno francés; seguramente que la susceptibilidad republicana no lo hubiese permitido, sobre todo por tratarse de un asunto de espionaje «reglamentariamente juzgado» por un tribunal militar francés. La posición oficial del cardenal Richard, arzobispo de París, hubo de regirse por la del Santo Padre; a pesar de las patéticas súplicas de los universitarios, a los cuales recibió en audiencia a fines de 1897, resolvió que «la Iglesia no debía intervenir». Esta actitud de neutralidad pasiva será traducida en adelante en una hostilidad irreducible e inconfesada.

El que acabó de caldear todo el asunto fué Emilio Zola, novelista naturalista, que por medio de una serie de artículos y de folletos emprendió un campaña violenta y encarnizada; fué él quien introdujo el anticlericalismo en el asunto, asociándolo arbitrariamente al antisemitismo, «suprema esperanza de los clericales». Imaginó en todos sentidos un plan de campaña clerical: mediante una guerra religiosa intentaba imponer nuevamente la intolerancia de la Edad Media y quemar a los judíos. Zola, que era masón, generalizó desmedidamente y sin veracidad ninguna la reacción clerical en la Política, en las Artes y en la Prensa, por medio de la cual dió a conocer una carta pública dirigida al presidente de la República; Clémenceau le puso por título: *Yo acuso*, y ésta apareció en *L'Aurore*. En ella se exponía todo el asunto: los duelos internos del Estado Mayor, los documentos falsos, la utilización de la razón de Estado, la condena de Dreyfus en Consejo de guerra basándose en un documento que permanecía secreto, la ilegalidad de este crimen jurídico. La intervención de Zola transponía los límites de la disputa, y los periódicos católicos hicieron fuego contra él, no desconociendo su anticlericalismo lleno de odio, y calificándole de «vicioso, pervertido y medio loco». Zola, que seguramente perseguía una plataforma electoral y un trampolín para su publicidad literaria, es el que desencadenó el escándalo, envenenándolo y mezclando a una querella anticlerical, una cuestión política,

social y religiosa. Asoció el espectro de la dictadura militar (recordando el asunto Boulanger) al de la reacción clerical; reunió la totalidad de las izquierdas y de los republicanos contra el militarismo y lo que él llamaba «la Congregación», palabra vaga, sin sentido del todo definido, pero que quería significar el clericalismo. Jean Héritier ha resumido exactamente este fenómeno: «Hasta entonces, socialismo, anticlericalismo, antimilitarismo, no eran más que fuerzas de oposición. Una de ellas, el anticlericalismo, había hecho su entrada en el Estado al siguiente día del «Orden moral», pero estaba retenida por otras fuerzas. El asunto Dreyfus la convierte en soberana. Socialismo y antimilitarismo se convertirán en adelante en aliados suyos, cada vez más exigentes» (*Histoire de la Troisième République*, P., 1932, p. 189, I[er] tomo).

Los límites de este libro nos impiden referir «l'Affaire», como se le llama; los judíos, en *L'Univers israélite* (enero de 1898), aclararon también «la vieja conspiración de la Iglesia contra el espíritu y la revancha de los clericales sobre la República... Se han convertido en factores del antisemitismo... Venid, pues, a nosotros, judíos, protestantes francsmasones y todo aquel que quiera la luz y la libertad; uníos a nosotros y luchad para que Francia—como dice una de nuestras oraciones—conserve su rango glorioso entre las naciones, para defenderla así del cuervo sombrío, que ha clavado sus garras en el cráneo del gallo galo, y se cree obligado a darle picotazos en los ojos.» A esto, la *Revue des Deux-Mondes* respondía justamente, el 1.° de febrero de 1898: «Semejantes ataques, tan repetidos, han acabado por hacer surgir el peligro que tanto nos han anunciado.» Zola mantuvo un proceso que perdió, pero la publicidad fué inmensa. La guerra religiosa se había desencadenado nuevamente en Francia, donde permaneció después y aún perdura.

El 20 de febrero de 1898 se creó la *Ligue des Droits de l'Homme*; en la calle se oían gritos de: «¡Mueran los judíos!», y se aplaudía al príncipe de Orleáns; antisemitas y antimilitaristas aullaban furiosamente unos contra otros; los franceses estaban divididos entre ellos, y la mayor parte divididos, a su vez, entre sí, según la justa expresión de Sabatier en *Le Temps*. El drama se apoderó del «Affaire»: el coronel Henry, autor del documento falso que había engañado al primer Consejo de guerra, se suicidó. A fines de diciembre de 1898 se creaba, contra la Liga de los Derechos del Hombre, la *Ligue de la Patrie française*, que agrupaba la derecha militarista, católica y pa-

triótica. Los católicos se colocaron del lado «antidreyfusard» ; la *Croix* de los asuncionistas se distinguió por su tesón ; la *Libre Parole* y *La Vérité française* dirigían el combate. Hubo también muchos católicos que se colocaron del lado de Dreyfus ; Paul Viollet, Paul Bureau, Taillandier y los abates Pichot y Grosjean intentaron esclarecer la opinión católica ; el clero y los católicos se habían colocado instintivamente de parte del Estado Mayor atacado ; el Ejército fué considerado entonces «mansión de jesuítas». La prensa católica, dirigida por los asuncionistas, tenía extraordinario alcance ; a ella pertenecían : *La Croix, La Croix du Dimanche, Le Pélerin, L'Almanach du Pélerin, Les Contemporains, Les Questions actuelles, Le Mois littéraire* y otros numerosos folletos, cuya cifra se calcula en 130 millones por año, diseminados por toda Francia. El P. Vincent de Paul Bailly, director de esta gran máquina de los asuncionistas, aceptó la batalla como la había presentado *L'Univers israélite* con Zola y, después, Jaurès. *La Croix*, el gran diario católico, presentó la lucha como «la victoria de Cristo» (2 de febrero de 1898).

La posición de los católicos ha sido muy criticada, y con razón ; pero es preciso comprender que, engañados por las apariencias, y creyendo que Dreyfus era culpable, emprendieron una cruzada para hacer frente a los enemigos del catolicismo coaligados en su mayor parte en el campo contrario.

El gabinete Brisson se encargó de la revisión del proceso ; la Cámara criminal del Tribunal de Casación declaró la revisión admisible en la forma, y Dreyfus compareció ante el Consejo de Guerra de Rennes, a mediados de 1899 ; por 5 votos contra 2, este Consejo condenó nuevamente a Dreyfus a diez años de reclusión ; pero inmediatamente después fué indultado por el Presidente Loubet. Hasta 1902 no será ya exigida una nueva petición de revisión, fundada en nuevos hechos. Después de una larga instrucción de la Cámara Criminal del Tribunal de Casación, ésta y todas las demás Cámaras reunidas, dictaron sentencia por la cual los cargos acumulados contra Dreyfus eran declarados inexistentes y la condena anulada por haber sido «pronunciada injustamente y por error». La publicación en 1930 de los *Carnets* de Schwartzkoppen por Schwertfeger, ha demostrado la inocencia de Dreyfus y la culpabilidad de Esterhazy.

Una vez más los católicos de Francia se habían equivocado gravemente, siguiendo opiniones de malos dirigentes ; la franc-masonería se había declarado a tiempo en favor de Dreyfus, aunque no

faltasen numerosos masones en contra suya. La Asamblea general del Gran Oriente de 1899 encargó al ministerio de Defensa republicana, que era de toda su confianza y de toda su adhesión y concurso «del aniquilamiento de la conjuración clerical, militarista, cesariana y monárquica». La Asamblea renovó los votos de separación de la Iglesia y del Estado, de la supresión de las congregaciones religiosas y de la revocación de la Ley Falloux. El «Asunto» va a servir de punto de reunión anticlerical y ayudará grandemente a las izquierdas para llevar la paciencia a las masas populares respecto a las reformas sociales constantemente prometidas pero nunca llegadas a establecer. Esta será la vasta política llamada de *Action républicaine* que vamos a estudiar.

León XIII había hecho saber, en octubre de 1899, a los responsables de *La Croix* que reprobaba «el espíritu y el tono de este diario» (*Libro amarillo de la Santa Sede,* 1903, pág. 3), y en marzo de 1900 comunicó a los asuncionistas que debían abandonar la dirección del diario. *La Croix* anunció, el 5 de abril, que proseguía su tarea, contando en adelante con la ayuda económica de un industrial del Norte. León XIII había declarado a Boyer d'Agen en 1899, hablando de Dreyfus: «¿No se tratará de un pretexto? ¿No será la misma República la verdadera acusada?» (*Fígaro,* 15 de marzo de 1899); la prensa realista y conservadora se alborotó y exigió que la Santa Sede se retractase. El P. Lecanuet escribe que damas distinguidas organizaron entonces novenas «por la liberación de la Iglesia»; es decir, para que el Papa muriese (op. cit., III, pág. 189). Cuando, en 1906, Dreyfus fué por fin rehabilitado, *L'Osservatore Romano* (14 de julio de 1906) censuró «a los que, por motivos ocultos y con fines fraudulentos, han falsificado documentos, ocultado la verdad y empleado la impostura y la astucia para lograr que se cumpliesen sus tristes designios». El clero y los católicos franceses se habían comprometido peligrosamente en este desdichado asunto.

Francia estaba dividida en dos, y los que ocupaban el poder supieron utilizarlo; el odio contra el clero despertó más violento que nunca; el diario *La Raison,* del 21 de diciembre de 1902 (citado por H. Guillemin) escribirá: «Contra el sacerdote todo está permitido. Es el perro rabioso que todo transeúnte tiene derecho a matar». Fué preciso ser masón, anticlerical militante, para ser diputado, ministro, funcionario de la III República. Los católicos de Francia estaban, de hecho, expulsados de la comunidad política de su país.

TERCERA FASE DE LA LUCHA: LA SEPARACION DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Las elecciones de 1898 reforzaron el partido radical; en la nueva Cámara, Méline, promotor de la política moderada que hemos visto precedentemente, no obtuvo sino una mayoría de algunos votos; el asunto Dreyfus se había propagado después por todo el país. Henri Brisson le sucedió en la presidencia del Consejo. La política de apaciguamiento había sufrido un descalabro decisivo; el anticlericalismo iba a tomar su revancha.

Después de un tránsito fugaz de Brisson y de Charles Dupuy, el 22 de junio de 1899 vino el gran ministerio Waldeck-Rousseau. La situación política era confusa; los grandes conservadores de derechas, después de haber sido primeramente monárquicos, después «ralliés», y después partidarios del golpe de Estado militar, habían fracasado rotundamente. Los conservadores de izquierdas no renunciaron a maniobrar; habían explotado durante diez años el apaciguamiento religioso; para consolidar sus ventajas en el país y salvaguardar los diversos intereses que dirigen, van a volver al anticlericalismo y van a asociarse a las fuerzas de izquierdas, para evitar el riesgo de que éstas los dejen atrás. Las grandes dinastías burguesas continuaban; volterianas en otro tiempo, clericales durante la monarquía y Napoleón III, vuelven ahora a emprender la lucha contra la Iglesia que no ha sido nunca para ellas más que un medio cómodo de gobierno y que abandonan cuando lo exigen sus intereses. El socialismo crecía entre las masas obreras; la cuestión social no estaba aún resuelta; los burgueses de izquierdas, poniendo como pretexto el «peligro clerical», pudieron ligarse a estos socialistas que se convirtieron en rehenes políticos entre sus manos. Waldeck-Rousseau había sido cliente de Gambetta; su padre, abogado bretón, había figurado en las Asambleas de 1848; desde hace varios años, era uno de los más representativos centinelas de los moderados de Méline.

Así, pues, compuso su gabinente de una forma paradójica: unos cuantos moderados (Delcassé, Leygues, Jean Dupuy, Joseph Caillaux), algunos radicales de segundo plano, como Monis y Baudin, y un socialista, Alexandre Millerand, masón, anticlerical y autor del famoso discurso de Saint-Mandé en 1896, quien al contacto con estos grandes burgueses de la III República, se convertirá en uno de ellos, llegará a ser Presidente de la República y calificado de «derechista».

El Ministerio de la Guerra tenía al general De Gallifet, odiado por las izquierdas por sus represiones contra la Comuna en 1871. Waldeck-Rousseau quería neutralizar de esta forma los diversos sectores de la asamblea. Sin embargo estuvo a punto de caer en el momento de su presentación, y fué el banquero católico Aynard el que arrastró consigo a un grupo de moderados para sostenerle. Su primer esfuerzo consistió en liquidar el asunto Dreyfus; hecho esto, comenzó la lucha anticlerical, única razón de ser de este ministerio.

Reanudó la guerra contra las congregaciones, y raras veces la burguesía de negocios halló un servidor tan hábil y un legislador tan ingenioso, ya que la Ley sobre las asociaciones, que presentaba, estaba dirigida a la vez contra la Iglesia y contra el socialismo. Parece ser que Waldeck-Rousseau no quería la separación, origen de toda violencia y, sobre todo, de independencia; gustaba de repetir a su alrededor, según Debidour, que «el Concordato es el único medio práctico y eficaz de contener el clericalismo». Su proyecto, depuesto el 11 de noviembre de 1899, autorizaba a las asociaciones de personas para formarse libremente, sin necesidad de declararlo, siempre que éstas no pretendiesen apoderarse de la capacidad jurídica; precisaban, eso sí, una declaración si querían que esta capacidad les fuese reconocida. Las congregaciones no reconocidas debían, pues, tener una autorización previa dada por decreto expresado en Consejo de Estado. De hecho, su vista estaba fija en los Asuncionistas y en los Jesuítas.

Las discusiones duraron del 15 de enero de 1901 al 1.° de julio del mismo año; bajo el título de *Loi relative au contrat d'association*, esta Ley, dictada por el espíritu jacobino, fué inspirada por un sentimiento de desconfianza con respecto a las asociaciones religiosas. En realidad no fué hecha más que para suprimir la libertad de las congregaciones religiosas; así, es incompleta para las primeras y tiránica para las segundas. Por ella se decide la imposibilidad de crear ninguna congregación sin autorización legislativa, y la disolución de ésta podrá ser ordenada por decreto hecho en Consejo de ministros. En cuanto a las congregaciones que, no poseyendo autorización, no hubiesen hecho, en el plazo de tres meses, las diligencias necesarias para obtenerla o que, habiéndolas hecho, no las hubieren obtenido, la ley prescribía la liquidación de sus bienes. Este equivalía de hecho a la muerte civil de las mismas, y a la confiscación de sus inmuebles y de sus valores en beneficio del Estado. De nuevo, los

bienes de la Iglesia volvían a convertirse en bienes racionales sacados a pública subasta para enriquecer el tesoro nacional de la República. Volvemos a encontrarnos con la fórmula jacobina en la Ley de 1901, incluso en lo que respecta a las multas y prisión para los contraventores y para todo aquel que les diese asilo.

La Ley de 1.° de julio de 1901 tuvo por inmediata consecuencia la disolución de las familias religiosas de Jesuítas y Asuncionistas, que ni siquiera pidieron una autorización que de antemano sabían les sería denegada. Otras congregaciones, como los Benedictinos y los Carmes, recurrieron al exilio. La mayoría de las congregaciones de hombres y mujeres solicitaron la autorización.

Pero las elecciones de 1902 se aproximaban. ¿Cuál sería su resultado? Los dos bloques pusieron en juego todos sus recursos. El P. Coubé había escrito: «No habrá más que dos candidatos: ¡Jesucristo y Barrabás!» León XIII, en sus *Graves de communi* (18 de enero de 1901), pedía a los católicos «que dirigiesen su atención y su celo a dedicarse al bien de los proletarios», y a los sacerdotes, que vivieran entre el pueblo, «prodire in populum in eoque salutariter versari»; pero la gran mayoría de los católicos franceses desoían al Papa de la *Rerum novarum*. La lucha electoral entablada entre los dos «bloques», de derechas y de izquierdas, terminó con la victoria del «Bloque de Izquierdas». Las fuerzas que habían de medirse estaban compuestas por 321 diputados en pro y 268 en contra.

Emile Combes reemplazó, el 7 de junio de 1902, a Waldeck-Rousseau, que se hallaba enfermo. El juego parlamentario que se seguía, era el siguiente: los conservadores, que se habían pasado abiertamente a la República, eran cada vez más numerosos desde 1898; las campañas antimilitaristas de 1900 y 1901 habían provocado una especie de coalición de derechas que comprendía los monárquicos, los nacionalistas antiparlamentarios de la «Patrie française», los católicos «ralliés» de Piou—que constituían ahora el grupo de la *Action libérale populaire*—, e incluso un grupo de progresistas oportunistas del centro izquierda con Méline, Ribot y Francis Charmes—que compondrán más tarde las derechas de la *Fédération républicaine*—; existía entre ellos la unión, aunque todavía insegura y llena de resentimientos. Frente a ellos, estaba el bloque «dreyfusard» y anticlerical compuesto por la masonería, los radicales que eran los que dominaban, y los socialistas que estaban divididos en dos grupos rivales, partidario el uno de la participación ministerial, con Jaurès por jefe,

y el otro formado por los intransigentes que esperaban la caída del capitalismo. Las reglas del juego parlamentario exigían un ministerio dirigido por un radical, motivo por el cual se había recurrido a Combes.

Emile Combes no había sido hasta entonces más que ministro de Instrucción Pública durante algunos meses en 1896, en el gabinete Bourgeois; antiguo seminarista «défroqué», antiguo profesor de enseñanza libre, autor de una Tesis sobre Santo Tomás de Aquino, convertido después en médico de campaña, llevaba en sí un odio profundo y concentrado hacia la Iglesia. Como militante masón que era, declaró muy pronto en la Cámara: «El cesarismo se ha manifestado una vez más en las elecciones bajo la máscara de un patriotismo escandaloso, de tal forma que no puede haber apaciguamiento posible». Para terminar de una vez con las cuestiones sociales, prometió a los socialistas la creación de impuestos sobre las rentas, y los retiros obreros para más tarde; de momento, dió a las izquierdas sedientas de venganza, a los «curas por alimento».

El 5 de junio de 1902, Combes había entrado en posesión del poder; el 27 de junio atacó a las congregaciones no autorizadas, dándoles ocho días para salir; rechazó en bloque todas las peticiones de autorización y fueron cerradas 3.000 escuelas congreganistas. Se prescribió quitar los crucifijos de los juzgados; a los sacerdotes se les prohibió optar a la concesión de títulos universitarios; el masón Doumergue dió orden, el 26 de noviembre de 1903, a las congregaciones de mujeres que tenían hospitales en las colonias francesas, de abandonar sus puestos. Algunas bandas de gente armada penetraron, el 12 de mayo de 1903, en la iglesia de Aubervilliers, situada en los alrededores de París, e hirieron al cura y a varios fieles; escenas por el estilo tuvieron lugar en San Juan Bautista de Belleville y en Nuestra Señora de Plaisance; Combes suprimió, como la cosa más natural, la asignación de los curas de estas parroquias. Para redondear estas medidas, el 18 de diciembre de 1903 Combes propuso un proyecto de ley sobre la *Suppression de l'enseignement congréganiste*. Con él hería también a las congregaciones reconocidas que tenían a su cargo millares de escuelas y cientos de miles de alumnos; se intentó proteger las escuelas profesionales, industriales y agrícolas que, en 1900, contenían más de 21.000 muchachos, así como los orfelinatos y las escuelas profesionales que, en número de 1.600 contaban 50.000 muchachas, pero todo fué en vano. Solamente Flandin y Leygues lo-

graron salvar los noviciados destinados a formar el personal de las escuelas francesas en el *extranjero* y en las colonias; dichas escuelas acogían unos 130.000 alumnos. A propósito de esta enmienda, se citó en la tribuna (Maurice Binder) una reflexión de Rouvier, que no había participado en la discusión: «¿Qué quieren ustedes? Me es poco más o menos indiferente que M. Combes dé en la Cámara, por alimento, a los curas; mientras que se sirva a los grandes bancos —a los cuales defiendo—su plato favorito, los grandes capitalistas, los bancos permanecen tranquilos y yo nada tengo que decir». Verdadero o falso, este incidente demuestra bien a las claras el estado de espíritu de la alta burguesía francesa de entonces. La totalidad de la Ley fué votada el 28 de marzo de 1904, y el Senado la aprobó el 5 de julio del mismo año. Por ella se disolvían las congregaciones de enseñanza, se cerraban sus establecimientos y se confiscaban sus bienes.

Durante este tiempo, las expulsiones continuaban; las religiosas fueron despedidas de los hospitales de marina (11 de noviembre de 1903) y de los hospitales militares (1.° de enero de 1904). La *Revue maçonnique* de mayo de 1904 aún pedía más: «El emblema religioso (se refería a los crucifijos) se ha suprimido, ciertamente, en los juzgados, pero puebla las ciudades, acecha al caminante en los linderos del camino, y continúa teniéndolo bajo la ambigua autoridad de su mirada. ¿Cuál de nuestros ministros republicanos será el que dé la orden de quitar las cruces de los caminos?» M. Prache presentó una petición firmada por 80.000 ciudadanos, en la que se solicitaba la persecución de las asociaciones masónicas como ilegales, ya que no depositaban las publicaciones del Gran Oriente en la Biblioteca Nacional; el masón Laffere replicó acusando a los Terciarios de constituir una franc-masonería, sociedad secreta que reemplazaba a las congregaciones desaparecidas; el Ministro de Justicia, M. Vallès, sostuvo que la Masonería estaba dentro de la ley y «perseguía nobles designios»; y la Cámara pasó de largo la proposición de M. Prache.

El 20 de julio de 1903, León XIII moría con la visión dolorosa de una Francia descristianizada sistemáticamente, en la cual los católicos recogían los amargos frutos de actitudes políticas indefendibles ante la realidad de los acontecimientos.

A partir del tercer día en que fué votada la Ley de 1904, Combes ordenó publicar en el *Journal Officiel* una primera relación de 2.250 establecimientos condenados a desaparecer antes de 1.° de octubre; el 4 de septiembre, en un discurso de Auxerre, se jactaba de haber

hecho cerrar 13.904 escuelas entre 16.904, esperando con el tiempo cerrar también las restantes; el 12 de enero de 1905, día en el cual debía dejar el poder, firmó un decreto en el que todavía suprimía 400 escuelas. El 7 de mayo, decía ante sus electores: «Hemos barrido del suelo francés centenares de congregaciones. Hemos cerrado más de 17.000 establecimientos congregacionistas, cuyas negras siluetas se perfilaban sobre la dignidad de nuestros ayuntamientos». Los sucesores de Combes llevaron a cabo el resto: en 1905, fueron cerradas 126 escuelas; en 1906, 376; en 1907, 1.192; en 1908, 114; en 1909, 146; en 1912, 100; en 1913, 58. Briand, el 25 de febrero de 1911, se jactará por su parte, de haber hecho cerrar, por sus sucesivos ministerios, 2.817 establecimientos congreganistas.

Todas estas liquidaciones produjeron bonitos beneficios a sus ejecutores; en el distrito del Sena, éstos fueron los señores Ménage, Lecouturier y Duez; el derroche que hacían era tal, que una Ley del 29 de marzo de 1910 los hizo reemplazar por la Dirección del registro, y una Comisión de investigación llevó a cabo estas gestiones en 1912; Duez fué condenado a prisión. Los establecimientos religiosos fueron vendidos a tan bajo precio que, a menudo, ni siquiera llegaba éste a la décima parte de su valor; algunas iglesias del siglo XII, ciertas abadías de gran valor artístico fueron adjudicadas por algunos miles de francos. Mons. Landrieux escribirá: «Es una feria, una fantástica feria en beneficio de algunas docenas de aprovechados, donde el patrimonio de la Francia monástica es vendido a subasta, liquidado como si fuese un saldo en el umbral de la puerta; bienes dejados a cuenta de una inmensa quiebra» (*La leçon du passé*, p. 120). El episodio del exilio de los Padres Cartujos, de la Gran Cartuja, es característico; éstos tuvieron que partir para España e Italia; los Hermanos que se quedaron en Francia fueron defendidos por los montañeses que hubieron de luchar contra la tropa. El monasterio que databa del año 1084 fué destruído; la famosa marca de licor, estimada en 1878 por los Domaines en 8 millones, y por la que había ofrecido cierta sociedad industrial 30 millones, la obtuvo en 1906, después de tres años de ásperas rivalidades, el grupo Cusenier por la irrosoria suma de 500.000 francos. El cementerio de otro de los monasterios, incluyendo cruces y tumbas, fué vendido a subasta y adjudicado por 260 francos (Cartuja de Saint-Laurent-du-Pont).

Sólo faltaba dar el último paso: la separación de la Iglesia y el Estado; y el incidente del viaje del Presidente de la República,

M. Loubet, a Roma, lo provocó (1). El rey Víctor Manuel había estado en octubre de 1903, en París, con objeto de saludar al Presidente de la República, habiéndose acordado que este último le devolvería la visita en Roma. Esta política que dirigía Delcassé respondía a una gran maniobra internacional llevada a cabo por Francia, con objeto de debilitar la alianza de Italia con los Imperios centrales y aproximarla a Francia y a Inglaterra. Ya hemos dicho que cuando se verificó la toma de Roma el 20 de septiembre de 1870 por el gobierno italiano, el Vaticano había hecho saber que consideraría la presencia de un soberano católico en Roma como una injuria y un total desconocimiento de los derechos imprescindibles de la Santa Sede; hasta entonces ningún jefe católico había manifestado deseos de visitar en Roma al rey de Italia. El gobierno francés fué el primero en quebrantar esta regla. En cuanto fué anunciado el viaje, el cardenal Merry del Val dió a conocer a M. Delcassé las objeciones elevadas por la Santa Sede. Mr. Loubet se hizo el sordo y se presentó en Roma el 24 de abril de 1904. Entonces pudo leer, sobre las tapias de esta ciudad, el saludo de la Masonería italiana: «A Emile Loubet, Presidente de la República francesa, el saludo fraternal de los masones libres.» El rey Víctor Manuel condujo a su huésped a la plaza de San Pedro, bajo las ventanas del Vaticano; después a la *Porta Pía,* donde los cañones del general Cadorna habían abierto la brecha que dió entrada a las tropas italianas en 1870.

El mismo día que siguió al de la marcha del Presidente de la República, el Embajador de Francia cerca de la Santa Sede recibió una nota del Secretario de Estado, cuyo texto telegrafió inmediatamente a París. Este decía que «La venida a Roma, en forma oficial, del Presidente, había llenado el alma del Santo Padre de una profunda amargura». Esta nota expresaba la situación privilegiada de Francia, que tenía a su cargo el protectorado de los intereses católicos en Oriente; subrayaba la grave ofensa hecha al Papa yendo a rendir homenaje, dentro de la misma sede pontifical y en el mismo palacio apostólico (palacio del Quirinal, antigua residencia papal) a aquel que «contra todo derecho extiende su principado civil, poniendo con ello trabas a la libertad e independencia necesarias». La nota concluía con «la más severa y la más explícita protesta contra un acontecimiento tan doloroso».

(1) Sobre los incidentes de Roma y sus repercusiones diplomáticas, véase J. Roche: *Quinze ans à Rome avec Camille Barrère (1898-1913)*, París, 1948.

Delcassé rechazó las consideraciones hechas en el documento pontifical, así como la forma en que éste estaba redactado, ateniéndose a sus declaraciones ante el Parlamento. Diez días después, el periódico socialista *L'Humanité* de Jaurès, publicaba la copia de una circular de la Secretaría de Estado a las Naciones, cursada desde los «aposentos del Vaticano» (28 de abril), en la cual el cardenal Merry del Val decía que «Si a pesar de la ofensa hecha por M. Loubet al Santo Padre, el Nuncio de Su Santidad había continuado en París, era únicamente por motivos muy graves, especiales de todo punto en cuanto a su orden y naturaleza»; este documento diplomático y confidencial había sido comunicado a Jaurès por el príncipe de Mónaco, que era «dreyfusard» y que conocía a Jaurès. El Ministerio de Asuntos Exteriores Delcassé, se quiso informar de la autenticidad del documento cerca del cardenal Merry del Val; pero éste, al que interrogaba M. Nisard, exigió una comunicación escrita, lo que fué considerado en París como una evasiva. El Embajador salió de Roma, siguiendo instrucciones de París. En ausencia del Consejero, fué un simple secretario de Embajada, Robert de Courcel, quien se hizo cargo de la gerencia; el 29 de julio la situación se puso tirante con motivo de la convocatoria hecha por Roma a los obispos de Laval y de Dijon, que debían dar explicaciones sobre ciertos rumores que circulaban sobre ellos; el gobierno francés, advertido por los acusados, les prohibió salir de Francia. El Papa obligó a los obispos a dimitir; el Gobierno expulsó de París al Nuncio. A continuación presentó ante las Cámaras un proyecto de separación de la Iglesia y el Estado; su relator fué el socialista Briand.

Briand ya era conocido por su habilidad política; propuso el 22 de abril de 1905 un proyecto de separación bastante generoso; debía ser, según él, «una separación leal y no un lazo tendido a la Iglesia». La ley sentaba tres principios: 1.° La República garantiza el libre ejercicio del culto. 2.° No reconoce, ni paga, ni subvenciona ningún culto. 3.° Quedan suprimidos los establecimientos públicos del culto; los fieles deberán formar Asociaciones cultuales a las que se entregarán los edificios del culto y los bienes de la Iglesia (ley del 9 de diciembre de 1905). El Concordato fué suprimido; el Gobierno perdía todo derecho a intervenir en el nombramiento de los obispos; las asambleas y concilios episcopales eran declarados libres; la Iglesia de Francia quedaba sujeta al derecho común. El 11 de febrero de 1906, Pío X condenaba los principios de esta ley. Estas operaciones

dolorosas se suspendieron por la caída del Gobierno de Combes en 1905, como consecuencia del famoso *affaire des fiches*, organizado por el entonces ministro de la Guerra, general André, y los masones que le rodeaban, y que consistía en un sistema de delación por «fichas» que las diversas logias de Francia debían recoger sobre la actividad religiosa y política de los jefes militares franceses. Un empleado del Gran Oriente, Vadécard, asqueado de semejante maniobra, reveló este espionaje extraoficial, que se llamó entonces «el régimen de los sospechosos».

André tuvo que dimitir el 16 de noviembre de 1904, poco antes de la caída del Gobierno Combes (18 de enero de 1905). El Gobierno de concentración que le sucedió suspendió la lucha contra la Iglesia. El Papa no reconoció las «Cultuales» instauradas por la Ley de 1905, y prohibió su implantación ; una asamblea de 82 obispos franceses condenó igualmente esta institución gubernamental. De aquí se derivó una situación ilegal de la Iglesia de Francia muy original : quedó, en efecto, privada de las ventajas materiales de la ley. Briand, con toda su flexibilidad política, logró obtener del Parlamento y del Consejo de Estado una jurisprudencia benévola, que conciliaba, mejor o peor, los derechos legítimos de los dos poderes separados. De esta manera se estableció en Francia un régimen eclesiástico sin precedentes, al que el historiador Seignobos llama «la libertad completa en forma de tolerancia sin título jurídico» (*Histoire politique de l'Europe contemporaine*, París, 1924, dos volúmenes, I, pág. 270). Este régimen perduró hasta 1924 ; la reconciliación que sobrevino entre los dos poderes durante la primera guerra mundial movió a Roma a preparar un proyecto de estatuto de asociaciones diocesanas. El Consejo de Estado, por un acuerdo del 13 de diciembre de 1923, lo declaró conforme a la Ley de 1905, y el Papa, en su carta del 18 de enero de 1924, autorizó a los obispos de Francia para crear estas asociaciones.

Entre 1905 y 1914, la mayoría salida de las elecciones de 1906 y 1910 perteneció a los radicales, quienes, con el apoyo intermitente de ciertos moderados católicos, hicieron a la vez una política radical y socializante : mantenimiento de la autoridad contra el derecho a la huelga de los funcionarios (1907-1910), contra el motín de los viticultores del Sur, consecuencia de la mala venta del vino. La prosperidad económica de Francia permitió el establecimiento de ciertas reformas sociales : jornada minera de ocho horas, en 1905 ; descanso

semanal obligatorio, en 1906, retiros obreros, en 1910. Pero la influencia política católica propiamente dicha era casi nula, hay que reconocerlo. Los periódicos católicos eran conservadores, monárquicos, antigubernamentales por principio. La evolución política de las masas francesas cada vez más profundamente por la escuela laica, se desplazaba ininterrumpidamente hacia la izquierda. Las elecciones de 1914, que tuvieron mayoría radical, lo demuestra claramente, y, por decirlo así, materialmente, en la composición misma de la Cámara: 'os tres grupos que llevaban el epíteto de socialistas, que comenzaron a existir en 1880, ocupaban toda la mitad izquierda de la sala; todos los grupos que conservaban el título de «izquierdas» estaban desplazados hacia la mitad derecha; la antigua mayoría moderada (la de 1880 a 1890) se veía empujada hacia la derecha; en cuanto a los conservadores que se reconocían como tales, los diputados católicos, ocupaban algunos escaños en el extremo-derecho, y su influencia era nula en la Asamblea, aparte de la satisfacción de mezclar sus voces para derribar un gobierno. La masa electoral en la III República se desplazó ininterrumpidamente hacia los partidos de izquierda.

Pero ¿habían obtenido los católicos franceses, al menos, algo positivo? Habían combatido en el campo de la enseñanza libre y en el social. ¿Cuáles fueron los resultados de estas luchas? Veámoslo.

### LAS ÚLTIMAS ETAPAS DE LA LUCHA POR LA ESCUELA LIBRE.

En el capítulo precedente, hemos visto cómo la III República había decapitado la enseñanza superior y la segunda enseñanza libres; ahora dirigirá el ataque contra la primaria. Por leyes sucesivas, la Iglesia fué eliminada de la enseñanza: el 16 de junio de 1881, una ley establecía el carácter gratuito de la enseñanza primaria y suprimía las equivalencias admitidas por la Ley de 1850; la gran Ley del 30 de octubre de 1886, llamada ley Goblet, por ser éste el nombre de su autor, franc-masón, organizaba la enseñanza primaria, reglamentaba las condiciones de apertura de las escuelas privadas y su control, excluyendo, por el artículo 18, a los maestros y maestras pertenecientes a Congregaciones, y causando, de rechazo, grave daño a las vocaciones sacerdotales. El desarrollo de la acción antirreligiosa continuó implacablemente. El 1.° de julio de 1901, una ley prohibía

enseñar a los miembros de Congregaciones no autorizadas y, finalmente, la Ley de 7 de julio de 1904 hacía desaparecer todas las *Congregaciones docentes* y hacía imposible legalmente la constitución de otras nuevas dedicadas a la enseñanza. La Iglesia francesa tuvo que sostener una lucha desesperada. Reducidos a la defensiva, los católicos se las ingeniaron para eludir la ley o interpretarla lo más ampliamente posible. Cuando aún funcionaban las escuelas religiosas, el número de alumnos aumentó enormemente: en 1886 había 11.754 escuelas de religiosos; en 1897 llegaron a 16.129; el número de los alumnos de las escuelas primarias del Estado disminuyó en 90.867 entre 1892 y 1897, mientras que en las privadas aumentó, durante el mismo período, en 65.821. La Santa Sede no podía hacer nada legalmente, pues la cuestión de la enseñanza no se trataba en el Concordato. Toda la política de León XIII, ya lo hemos visto, fué aconsejar a los católicos franceses acercarse a la Constitución republicana para poder, por lo menos, mejorar la legislación. Pero los católicos franceses, con una carencia absoluta de sentido político, insistían en hacer cada vez más profundo el foso. Tan pronto como intentaron, aunque tímidamente, «seguir el juego» republicano, obtuvieron grandes ventajas, pues de este modo rompían la coalición artificial del «Bloque» de las izquierdas, que sólo se mantenía unido por la lucha anticlerical. Pero en los veinte años de persecución, los católicos franceses no comprendieron este juego; prefirieron esperar la llegada de un rey improbable y apartarse de las maniobras políticas parlamentarias, en vez de colocarse en el mismo terreno que sus adversarios.

El golpe final fué dado por las leyes de separación y devolución de 1905 y 1908; a la Iglesia católica de Francia se le prohibía toda intervención en las instituciones nacionales; las escuelas libres quedaban cerradas y roto el Concordato. Prácticamente, ya hemos visto que existió una especie de compromiso entre el Estado y la Iglesia. Se toleraron arbitrariamente escuelas de congregaciones y continuaron funcionando establecimientos libres. Los padres de familia católicos, los católicos ricos fundaron y sostuvieron escuelas privadas dirigidas por profesores pertenecientes a Congregaciones que habían colgado el hábito religioso para salvar la fe. El valeroso manifiesto de los obispos franceses del 14 de septiembre de 1909 fué una verdadera siembra de libertad. De todo esto resultó que, a pesar de los obstáculos de toda clase que se pusieron a la creación y a la frecuentación de las escuelas cristianas, a pesar de la clausura anual de numerosas escuelas

religiosas, el número de las escuelas libres y el de los alumnos de enseñanza primaria libre aumentó en proporción mucho mayor que en las escuelas públicas: tres escuelas por 1.000 y 17 alumnos por 1.000 en la enseñanza oficial; nueve escuelas por 1.000 y 28 alumnos por 1.000 en las escuelas privadas (cifras tomadas de P. de la Brière, *Les luttes présentes de l'Eglise,* págs. 376 y 377). Las *Asociaciones de Padres de Familia* contaban en 1918 con 800 grupos de 50.000 a 60.000 miembros. Algunos Municipios, según el matiz político local, adoptaban incluso el principio de la repartición proporcional escolar, ayudando con el presupuesto municipal a las escuelas libres. En 1914, el número de alumnos de la enseñanza libre casi alcanzaba al de la enseñanza oficial; pero esto, sólo a costa de enormes sacrificios, sin ningún apoyo oficial, sin presupuesto, sin más recursos que los que proporcionaba la caridad de los católicos franceses, siempre generosos. Se daba el paradójico espectáculo de una Francia dividida en dos, una de cuyas partes era legalmente ignorada por la otra.

# BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO IX

Sobre la política de León XIII, las obras existentes son muy numerosas: las del P. Lecanuet, aparecidas bajo el título general de *L'Eglise de France sous la Troisième République,* son clásicas: los títulos de estas obras son: *Les dernières années du Pontificat de Pie IX.—Les premières années du Pontificat de Léon XIII.—Les signes avant-coureurs de la séparation.—La vie de l'Eglise sous Léon XIII.* Citaremos igualmente: J. D'Arros, *Léon XIII d'après ses encycliques,* P., 1902; T'Serclaers, *Le pape Léon XIII,* P., 1894-1906, 3 vols.; Boyer d'Agen, *Léon XIII,* Lille, 1894; M. Spahn, *Leo XIII,* Mainz, 1904; St. von Smolka, *Erinnerung an Leo XIII,* Frieburg, 1906; Ulrich Stutz, *Die Päpstliche Diplomatie unter Leo XIII,* Berlin, 1926, que es más que nada interesante por el papel representado por el cardenal Ferrata; E. Soderini, *The pontificale of Leo XIII,* Londres, 1934 (traducida del italiano). Fuera de las historias católicas sobre el pontificado de Pío X, hay muy poca bibliografía sobre su actuación política propiamente dicha; la única obra, bastante parcial, sin embargo, es la de Maurice Pernot, *La politique de Pie X,* P., 1910. También se puede leer a G. Kurth, *Léon XIII et la mission de la Papauté au XIX<sup>e</sup> siècle*; Piñeiro Herba, *Pío X y León XIII,* y sobre todo, Ferrucio Carli, *Pío X y su tiempo.* La obra más completa sobre esta cuestión sigue siendo la de Mourret. Cfr. el artículo del P. de Grandmaison sobre Pío X en «Etudes», septiembre, 1914, CXL.

Sobre la historia de la III República, además de las obras citadas precedentemente, es conveniente consultar la obra fundamental, aunque de tendencia «republicana y laica», de Seignobos, *L'évolution de la III<sup>e</sup> République, 1875-1914,* que compone el tomo IX de la *Histoire de France contemporaine, de E. Lavisse,* P., 1921; en general las historias de la III República son a menudo sumarias: Maxime Petit, *Histoire de France: la III<sup>e</sup> République,* P., 1938; J. Héritier, *La III<sup>e</sup> République,* P., 1936; J. Bainville, *La III<sup>e</sup> République,* P., 1935;

R. David, *La III[e] République,* P., 1934 ; A. Soulier, *L'instabilité ministérielle sous la III[e] République,* P., 1939 ; Thibaudet, *Les idées politiques de la France,* P., 1932.

Sobre la llamada crisis de Panamá, Bruno Weil, *Panama,* P., 1934 ; A. Dansette, *Les affaires de Panama,* P., 1934 ; A. Siegfried, *Suez, Panama et les routes maritimes mondiales,* P., 1940.

Sobre el asunto Wilson, Edouard Drumond, *La fin d'un monde,* P., 1889 ; G. Weill, *Histoire du parti républicain en France,* P., 1900 ; Paul Strauss, *Les fondateurs de la République,* P., 1934 ; *Camille Ducray, Henri Rochefort,* P., 1913 ; Lenté, *Affaire Wilson : plaidoiries,* P., 1888 ; Henri Robert, *L'affaire des décorations,* P., 1933 ; A. Dansette, *L'affaire Wilson,* P., 1936.

Sobre el asunto del general Boulanger : Bruno Weil, *Grandeur et décadence du général Boulanger,* P., 1931 ; A. Barbou, *Le général Boulanger, sa vie militaire et politique,* P., 1886 ; Baron von Bosse, *Der Boulanger-Schwindel,* Wiesbaden, 1889 ; F. Turner, *General Boulanger,* Londres, 1885 ; *Le procès du Général Boulanger, compte rendu sténographique,* P., 1889 ; Quesnay de Beaurepaire, *Le Panama et la République,* P., 1899 ; Alexandre Zévaès, *Au temps du Boulangisme,* P., 1930.

Sobre el asunto Dreyfus, las obras existentes son numerosas y de valor desigual ; las más recientes son, sin duda alguna, las mejor documentadas : debemos citar : Charensol, *L'affaire Dreyfus,* P., 1930 ; A. Charpentier, *Les côtés mystérieux de l'affaire Dreyfus,* P., 1937 ; e *Historique de l'affaire Dreyfus,* P., 1933 ; Bruno Weil, *L'affaire Dreyfus* (traducción del alemán), P., 1930 ; H. Barbusse, *Zola,* P., 1932 ; C. Daniélou, *Dans l'intimité de Marianne,* P., 1945 ; A. Dreyfus, *Cinq ans de ma vie,* P., 1901 ; G. Sorel, *La révolution dreyfusienne,* P., 1911 ; H. Mazel, *Histoire et psychologie de l'affaire Dreyfus,* P., 1934 ; H. Sée, *Histoire de la Ligue des Droits de l'Homme,* P., 1927 ; Jean France, *Trente ans à la rue des Saussaies. Ligues et complots,* P., 1931 ; y *Souvenirs de la Sûreté générale. Autour de l'affaire Dreyfus,* P., 1936 ; J. Reinach, *Histoire de l'affaire Dreyfus,* 7 vols., P., 1901-1911 ; Léon Blum, *Souvenirs sur l'Affaire,* P., 1935 ; Ranc, *Souvenirs-Correspondance,* 1831-1908, P., 1913 ; *Les carnets de Schwartfzkoppen (la vérité sur l'affaire Dreyfus),* editados por B. Schwertfeger, P., 1930. El último trabajo aparecido sobre esta cuestión, estudiada bajo el punto de vista católico, es el de Louis Capéran, *L'anticléricalisme et l'affaire Dreyfus,* P., 1948, con un prólogo de S. E. el cardenal Saliège.

Sobre la historia religiosa de esta época, tan importante para las relaciones entre la Iglesia y el Estado, debemos referirnos a la biblio-

grafía anterior, y añadirla o completarla con la siguiente: Lecanuet, *L'Eglise de France sous la III[e] République*, P., 1910, t. II, páginas 18-45; Deschamps-Jannet, *Les sociétés secrètes et la société*, P., 1882, 3 vols., t. III, págs. 421-439; L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, P., 1898, págs. 521-552; E. de Laboulaye, *La liberté d'enseignement et les projets de loi de M. Ferry*, P., 1898; Duparc et Cochin, *L'expulsion des Congrégations religieuses; récits et témoignages*, P., 1881; Barcilon, *Le livre d'or de la magistrature*, P., 1881 (da los informes de dimisión de los magistrados que se negaron a obedecer al Gobierno en la aplicación de las leyes antirreligiosas); Auffroy y De Crouzas-Cretet, *Les expulsés devant les tribunaux*, P., 1881; Prelot, *La loi Waldeck, mort des Congrégations*, en la revista «Les Etudes» de junio de 1901 (LXXXVII), págs. 721-747; E. Keller, *Les Congrégations religieuses en France; leurs oeuvres et leurs services*, P., 1880. J. Lefaivre, *Les persécutions depuis 25 ans* (1880-1907), P., 1909. L. Capéran, *L'invasion laïque. De l'avènement de Combes au vote de la Séparation*, P., 1935; L. Crouzil, *Historique de l'idée de Séparation des Eglises et de l'Etat*, en el «Bulletin de littérature eccl.», mayo, 1908; A. Briand, *La Séparation, discussions de la loi*, P., 1908; P. Bureau, *Quinze années de séparations*, P., 1921.

Sobre la acción de las logias masónicas en la Tercera República hay muchos estudios, de valor bastante desigual; ya hemos citado las obras clásicas de Deschamps, de Tourmentin. Vadécard publicó, después de su salida de la masonería, varias obras en que reveló el sistema de «fichas». Los mismos historiadores masones no negaron los hechos, intentando explicarlos como si fuesen «una defensa del régimen amenazado». Cfr. Historiadores masones como Gastón Martin, *Essai sur l'histoire de la Franc-Maçonnerie*, P., 1940; Lanthoine (bibliotecario de la Gran Logia), *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*; la obra del masón austríaco Lehnhof, *Histoire des sociétés politiques au XIX[e] siècle*, P., 1934, contiene datos interesantes. Los historiadores católicos más exactos sobre este período son: G. Goyau, *La Franc-Maçonnerie en France*, P., 1899; Prache, *Pétition contre la Franc-Maçonnerie*, P., 1902; P. Fesch, *Les dossiers maçonniques. La Franc-Maçonnerie contre l'armée*, P., 1905.

Aun quedan, sin embargo, muchos puntos oscuros en el estudio de este período tan complejo a causa del embrollo existente en los problemas nacionales e internacionales. Tanto es así que uno llega a preguntarse cómo, en 1898, una mayoría relativamente moderada de electores ha podido, en 1902, pronunciarse a favor de una aplicación rigurosa de la Ley de 1901; los trabajos de Siegfried y de D. Halevy son necesarios aquí para proseguir el estudio de la cuestión.

# CAPITULO X

## La acción social y política de los católicos en Francia de 1883 a 1914

El período histórico que acabamos de estudiar es muy importante por la aparición de movimientos sociales y políticos católicos en Francia. Ya hemos dicho algo sobre ellos a medida que han ido desarrollándose los acontecimientos; ahora creemos necesario, en capítulo especial, estudiar aún más sus características y su evolución en el período que nos interesa, es decir de 1883 a 1914.

### LA ACCIÓN LEGISLATIVA CATÓLICA ANTES DE LA «RERUM NOVARUM».

Ya hemos hablado de los orígenes heroicos del movimiento social cristiano en Francia, de las campañas de De Mun, de la fundación de los *Círculos católicos de obreros*. En 1883 sonó la hora en que la obra de los Círculos debía abordar la acción legislativa para tener eficacia; Albert de Mun va a ejercerla como diputado de Pontivy. Hasta su muerte representará la figura del diputado católico y social y obtendrá, en la Asamblea, importantes resultados, no obstante las enormes dificultades con que tropieza. Fué un gran cristiano que puso su vida al servicio de la Iglesia desde el mismo día que dejó el Ejército, tras una noche de oración; su director espiritual fué el P. Stanislas du Lac, S. J., de quien decía que «fué la luz de su alma». El «ralliement» le costará muchos disgustos; a menudo refería cómo León XIII le estrechó entre sus brazos suplicándole aceptase la República; su angustia provenía no de razones que le parecían justas,

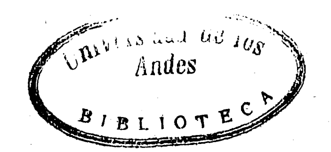
sino del drama punzante de esta alianza que, para muchas conciencias católicas francesas de entonces, parecía una negación y una traición. Ya hemos hecho observar que su insuficiente formación técnica le halló desarmado ante la abrumadora tarea que acababa de emprender; fué ante todo un hombre de acción, hábil parlamentario y un gran orador, tomando sobre sí la defensa de los obreros, de la Iglesia y de la Patria. Pero era, y permaneció siendo, lo que se llama un hombre de derechas; sienta como principio los derechos de una clase dirigente, privilegio de gran responsabilidad, ciertamente, pero que en él constituye un principio. De aquí su profundo horror por la Revolución y su orientación hacia el pasado en el cual buscó sus fórmulas; esta posición le perjudicó ante sus adversarios sin facilitarle tampoco el favor de su propio medio. De Mun fué un personaje aislado, considerado como socialista por los unos y como conservador por los otros, y, sobre todo, fué un hombre extraordinariamente honrado.

En los años 1884 y 1885, De Mun intervino en la responsabilidad de los accidentes del trabajo y en la crisis económica que hacía por entonces dolorosos estragos en Francia. En la Cámara llevó a cabo varias intervenciones, insistiendo en la necesidad absoluta de llegar a un régimen de inteligencia entre el patrono y el obrero, acentuando vigorosamente el carácter internacional de la crisis económica. Por primera vez, el Parlamento francés oía hablar de la necesidad de una legislación internacional del trabajo. Pero De Mun no consiguió ganar la causa por la imposibilidad de agrupar en torno a los textos proyectados un núcleo sólido y coherente de diputados que los presentasen.

Entonces, de septiembre a noviembre de 1885, De Mun intentó constituir un partido católico en la Cámara, con dos objetivos: la defensa religiosa y la acción social. Procuró, ante todo, conmover a sus amigos, Chesnelong y Keller, pero éstos no se dejaron convencer. En un manifiesto, fechado el 8 de septiembre y dirigido al vicealmirante Gicquel des Touches, antiguo ministro de Marina en el segundo gabinete de Broglie, De Mun exponía los fines del futuro partido con el que soñaba: «Quisiera que, en medio de las agitaciones públicas, apareciese un partido que llevase con sinceridad la cuestión a este terreno, y que, dirigiéndose al pueblo de las ciudades, de las fábricas y de los campos le mostrase, por un lado, la Revolución, su verdadera enemiga, seduciéndole desde hace un siglo con promesas quiméricas, no proporcionando a sus sufrimientos ni remedios ni calma,

y no dejándole contra la injusticia otro recurso que el odio; del otro, la Iglesia católica, su tutora natural y secular ofreciéndole, dentro de las instituciones sociales colocadas bajo su égida, el reposo, la paz y la estabilidad, con una legislación inspirada por su espíritu que representa la protección que dicho pueblo necesita contra los abusos de la fuerza, dentro de los medios que rigen sus doctrinas, con el ejemplo y el patronazgo de las clases elevadas de la nación». Y añadía: «Usted conoce ya mis convicciones y mis esperanzas con respecto a la forma de nuestro gobierno. Ahora bien, cualesquiera que sea el poder que rija la nación, no podrá desentenderse de estas cuestiones vitales para un país ni resolverlas sin restituir a Dios su puesto y sin reconocer el imperio de su fe. El partido católico tendrá, pues, siempre su razón de ser, ya para hacer conocer sus reivindicaciones y arrancar al Gobierno de hecho el mínimo de reformas de que sea capaz, ya para secundar en su obra reparadora a un Gobierno nacional y cristiano...». Así, los tres puntos de su programa eran: defensa religiosa, reorganización social y constitución de un partido católico independiente de los monárquicos, aunque favorable a sus reivindicaciones. Este último punto escandalizó a buen número de personas.

La reacción de los católicos fué desfavorable, por no decir hostil; el proyecto de partido de De Mun apareció como una amenaza de división de las fuerzas conservadoras, y las derechas en pleno se levantaron contra el tercer punto que parecía querer relegar a un segundo plano la cuestión del régimen. Además, los conservadores no querían «reformas que puedan hacer recaer en la industria y en el comercio tal perturbación que no pueda ser sostenida por los representantes de un departamento industrial y comerciante tan importante como el nuestro», como decía el marqués de la Ferronay, diputado del Loira inferior, en una carta a De Mun de 1.° de noviembre de 1885. Monseñor Lavigerie, por su parte, temía que el partido fuese considerado como «una máquina de guerra contra las ideas modernas, y que el anticlericalismo no hallase en él la compensación a los golpes que impunemente pensaba asestar a la Iglesia». Parece ser que en el Vaticano se había querido mantener la iniciativa de las operaciones del «ralliement» en Francia; León XIII no podía patrocinar oficialmente un partido que se presentaba opuesto al régimen y al Gobierno con el cual mantenía él relaciones diplomáticas; por mediación del nuncio, el Papa rogó a De Mun desistir de su proyecto; éste obedeció, auque tenía la convicción no sólo de la utilidad, sino también de la



absoluta necesidad del partido. Roma, al proclamar su política, no se arriesgaría a hallarse en presencia de una organización que, por muy dócil que fuese, tendría cierta independencia.

Los electores de lo que hubiera podido ser el partido de De Mun, se presentaron a las elecciones de 1889 en orden disperso, dentro del marco del bulangismo y bajo un violento torrente nacionalista. La acción legislativa de 1885 a 1892 se caracterizó por un gran esfuerzo hacia lo social, y fué estimulada por los Parlamentos extranjeros; tratándose de lo relativo a accidentes del trabajo, cajas de retiros obreros, trabajo de las mujeres y de los niños, defensa del sindicalismo, partición de las herencias agrícolas, protección de las pequeñas propiedades rurales, arbitraje de los conflictos sociales, legislación sobre los consejos de «Prud'hommes», o nueva reglamentación de las sociedades anónimas, veremos a De Mun y a sus colaboradores, tales como Le Cour Grandmaison, De Ramel y Thellier de Poncheville, presentando proyectos, apoyando mejoras; la acción parlamentaria del catolicismo social empezaba a organizarse. Por su parte, un amigo de De Mun, Léon Harmel, gran industrial cristiano, llevó a cabo una política social atrevida para su época, y una reunión de fábricas que tomó el nombre de Val-des-Bois; la idea principal se basaba en una corporación cristiana obrera, asociación religiosa y económica formada por las familias de patronos y obreros y gobernada por un Comité, en cuyo seno residiesen representantes de cada asociación. Hoy tomaría el nombre de ensayo de comunidad de empresa. Además, Harmel organizó grandes peregrinaciones obreras a Roma; peregrinaciones llamadas de «la Francia trabajadora»; esta llegada de millares de obreros franceses a Roma, cerca del Papa prisionero voluntario en el Vaticano, suponían verdaderos acontecimientos internacionales. Incluso hubo, en 1891, con la llegada de 20.000 obreros, algunos incidentes políticos ocasionados por perturbadores italianos; la multitud daba gritos contra Francia y contra el Papa, y como el Gobierno italiano no intentó evitarlo, hubo que suspender la peregrinación y sacar apresuradamente y a escondidas a los que estaban ya dentro de Roma.

En marzo de 1886 se fundó otra gran agrupación social francesa: la *Asociación Católica de la Juventud Francesa*, la famosa A. C. J. F., que crearon seis jóvenes para realizar una vieja idea de De Mun: agrupar a la juventud católica francesa, sumando sus fuerzas, con miras a cooperar al restablecimiento del orden social cristiano. En 1887 la fundación celebrará su primera asamblea general en Angers bajo

la dirección de Mons. Freppel, con 30 grupos representativos. En 1889, el cardenal Fouion presidía la segunda asamblea en Lyon con setenta grupos y los representantes de 5.000 adheridos. En 1906, la A. C. J. F. contará ya con 2.000 grupos.

LA DEMOCRACIA CRISTIANA.

El año 1891, como ya hemos visto, marca una fecha muy importante en la acción social católica; es la de la declaración hecha por León XIII de una tesis cuya expresión doctrinal no deja lugar a dudas. La encíclica *Rerum Novarum* establece estas bases de la acción social católica; nos parece inútil extendernos sobre tan importante documento que ha sido publicado, comentado y estudiado en innumerables trabajos (1). En realidad, lo verdaderamente importante para

(1) León XIII tuvo sin duda una gran visión política; a un Papa sentimental, apasionado e impulsivo había sucedido otro, León XIII, político hábil, siempre dueño de sí, diplomático sutil, amigo de estudiar el carácter de los hombres y la situación de los partidos en cada país. En cada uno de ellos quiso constituir un grupo católico que representase una fuerza política lo suficientemente importante para contribuir a la deseada alianza con los demás partidos y obtener así algunas concesiones a la Iglesia (idea del *Centrum* alemán; en Inglaterra, el Nuncio participó en contra de la Liga agraria irlandesa en 1888; en Polonia, la Santa Sede exhortó al clero polonés a la obediencia del Zar en 1894; en Francia, tentativas en 1891-1892 de creación de un grupo católico). Por otra parte, León XIII había aprobado la iniciativa del arzobispo de Maguncia, Ketteler, para luchar contra la propaganda socialista agrupando a los obreros católicos en asociaciones destinadas a exigir reformas sociales. Este movimiento del «Cristianismo social» partió de Alemania, en donde se asoció íntimamente a la historia del *Centrum*, propagándose después a la Suiza católica, a Italia y a Francia. Ya el 28 de diciembre de 1878, León XIII había publicado la encíclica *Quod apostolici*, que condenaba el socialismo. Esta no fué más que la piedra de toque; el 20 de octubre de 1890, León XIII recibía a una gran peregrinación obrera organizada por Léon Harmel y por el conde De Mun, que contaba más de 10.000 obreros. El Papa les indicó, como medios de resolver los grandes problemas sociales de la hora presente, el restablecimiento de las instituciones corporativas y una prudente intervención en los poderes públicos, encaminada a proteger las debilidades y aliviar las miserias. (Ver T'SCERCLAES: *Le Pape Léon XIII*, Lille, 1884-1906, 3 vols., tomo II, págs. 35-43.) A partir de 1881, y durante varios años, una comisión de teólogos, por encargo de León XIII, se dedicó a estudiar las cuestiones económicas en sus relaciones con la doctrina católica, y la gran encíclica *Rerum Novarum*, del 15 de mayo de 1891, fué el resultado de ello.

Francia era comprometer al ciero en un camino desconocido para él; los legisladores católicos sociales de Francia van a intentar ponerla en práctica en su acción parlamentaria. Harmel va a preparar una nueva fórmula para hacer surgir el movimiento obrero católico que llegará a ser la democracia cristiana con todos sus problemas: los jardines obreros, los secretariados de pueblo, las cajas rurales, el sindicalismo cristiano, el crédito popular. Ahora nos es preciso estudiar este inmenso esfuerzo social que llegó a abortar en Francia.

Hacia fines de 1891, Léon Harmel fundó en Val-des-Bois algunos *Cercles chrétiens d'Etudes* que ponían en ejecución las obras por él creadas; eran éstas, reuniones, pláticas libres, en las que los trabajadores cristianos se veían obligados a pensar, a estudiar. En su discurso del 8 de octubre de 1898, dice Léon Harmel: «Yo era demócrata por instinto; ahora, bajo la inspiración de León XIII, lo soy por convicción, por Cristo y por el pueblo...». A fines de 1892, este movimiento aparecía como una tentativa, estrechamente localizada, de formación obrera, en donde se dejaba a la iniciativa del obrero un lugar mucho más preeminente que en el pasado. Estos Círculos tenían cada uno su limosnero; esto originaba una nueva tanda de jóvenes sacerdotes que, educados bajo la República, aceptaban con mayor facilidad las directrices señaladas por el Papa que sus hermanos mayores. Con todo, la cooperación del sacerdote con el obrero era aún difícil de llevar a efecto. El primer Congreso obrero tuvo lugar en 1893 en Reims, y fué, en la Prensa conservadora, un unánime grito de horror; ésta desaprobaba la empresa, «la escandalosa innovación» de hacer deliberar públicamente a los obreros. Este primer Congreso, que reunió 90 delegados, la inmensa mayoría de los cuales habían llegado de los centros industriales del Norte de Francia, estudió primeramente las cuestiones de educación y de enseñanza profesional, constatando la insuficiencia de los salarios y la necesidad del reposo dominical; emitió proyectos relativos a la organización interior en las fábricas, a los organismos cooperativos, al problema sindical que se resumió por un voto en contra a la fórmula de los patronos del Norte. En su conjunto fué un acontecimiento que resumió así el abate Naudet, en su obra sobre la *Justice sociale*: «Durante tres días, se ha podido observar que los trabajadores deliberan con prudencia y dignidad, exponiendo sus legítimas reivindicaciones sin amargura y sin amenazas, buscando el mejoramiento de su suerte no como otros, dentro de revoluciones criminales o de expropiaciones injustas, sino

dentro de sus recursos y de un trabajo honrado, apoyado en el principio de la solidaridad cristiana».

Dentro de este movimiento laico, había nombres que desempeñaron en seguida un importante papel en la acción social católica en Francia: Henri Lorin, Paul Lapeyre—antiguo secretario de Louis Veuillot (autor del *Catholicisme social*)—, Georges Goyau—el gran escritor católico, miembro algún tiempo después de la Academia francesa—, Brunetière, Max Turman, Boissard, Duthoit, Marc Sangnier, fundador del *Sillon,* del que hablaremos más tarde. Los sacerdotes eran numerosos; éstos sabían que estaban apoyados por Roma, y como la mayor parte provenía del pueblo, se sentían demócratas hasta la medula; el abate Lemire, diputado desde 1893 de Hazebrouck, en el Norte, es un ejemplo de ello, y llegará a convertirse en uno de los sacerdotes más populares de Francia. Los abates Naudet, Garnier, Jules Pierre, Six, Fesh y Dabry cooperaron también al movimiento, constituyendo los primeros miembros de lo que después se llamó «la democracia cristiana».

¿Cuáles son, pues, los principios de la democracia cristiana? León XIII escribió, en su carta del 25 de noviembre de 1898, al ministro general de los Franciscanos: «Ahora más que nunca, reposa sobre el pueblo, en gran parte, la salvación de los Estados». La democracia es el régimen político del gobierno del Estado por el pueblo mismo, y tiene por base la igualdad de los ciudadanos ante la ley, y el derecho a la vida por el trabajo. Para los demócratas cristianos, la democracia es un progreso, y está conforme con el Evangelio que ha hecho prevalecer los principios de la igualdad natural entre los hombres, de la dignidad humana, de la justicia y de la fraternidad cristiana. No debe confundirse la Revolución, simple acontecimiento de la historia, con la esencia de la democracia a la que se quiere organizar cristianamente. Es necesario conciliar diversas tendencias, algunas veces opuestas entre sí, subordinándolas a las preocupaciones del pueblo. Las democracias cristianas de entonces aceptaban el origen divino del poder del pueblo, y éste era depositario responsable de la desigualdad natural, de la necesidad de la caridad junto a la justicia, y de la necesidad e inviolabilidad de la propiedad privada a condición de que ésta sea justa en su adquisición, personal en su posesión, común en su uso, abierta a todos. Los trabajos de los abates Six, Gayraud y Naudet fijaban entonces los grandes principios de la democracia cristiana. La religión, que por un lado tendría derecho a una

protección especial del Estado, por otro deberá ser libremente practicada; la Iglesia ha de reclamar la libertad: libertad en la educación, libertad en la predicación, en la administración de los sacramentos, en las instituciones congregacionistas. Los demócratas cristianos franceses aceptaban la República «introducida en los medios políticos del país, acatada por todos como forma natural del gobierno democrático» (Gayraud, *Les démocrates chrétiens*, p. 149). Estos no querían formar un partido político, sino un partido social, no confesional; no exigían de sus miembros una profesión de fe católica.

Los Círculos cristianos de estudios sociales se iban desarrollando y progresaban día a día; en contra suya tenían la doble tendencia de oposición que existía, por una parte, en los industriales del Norte, inquietos de ver destrozar poco a poco su sistema de acción social católica, y, por otra parte, en los católicos conservadores de la Obra de los Círculos que no comprendían este nuevo movimiento y desconfiaban de sus progresos. El segundo Congreso tuvo lugar en Reims, en 1894, bajo la protección de los cardenales Rampolla y Langénieux y de Mons. Couillé, arzobispo de Lyon; en él tomaron parte más de 600 obreros, representando a 164 grupos de trabajadores. Las discusiones fueron profundas y serias; las que giraron alrededor del sindicato mixto fueron animadas; los obreros querían un sindicato mixto «efectivo», es decir, donde el obrero fuese libre de expresar sus deseos y sus críticas, sin ser reprochados por el patrono.

Los años que siguieron presenciaron el progreso de este movimiento; en 1896, se vió aparecer la fórmula de un partido; una de las candidaturas decía así: «El partido demócrata cristiano, estimando que las cuestiones sociales privan sobre todas las demás, no quita a ninguno de sus grupos la libertad de colocarse o no sobre el terreno político; pero si éstos se colocan en dicho terreno, deben declararse abiertamente *republicanos demócratas*». Ciertos delegados se constituyeron en *Unión democrática* con un Consejo nacional que debía gobernar el partido y mantener la unidad de aspecto y de acción. Muchos entre los republicanos laicos se inquietaron de esta formación. Géraud-Richard escribía en la *Petite République*: «Antes de que pase mucho tiempo, los titulados demócratas cristianos nos habrán arrebatado el primer puesto en la batalla social. A ellos, pues, es a quienes debemos temer por encima de todo; a los que debemos combatir sin piedad». Pero los anticlericales no tuvieron necesidad de llegar a combatirlos; los católicos de derechas se encargaron de la

tarea de destruir la joven organización. El año 1897 constituye el apogeo de la Democracia cristiana.

Después de la constitución de un partido demócrata cristiano con directrices exclusivamente obreras, la organización entró en un período de lenta decadencia. Tres hechos la caracterizaron: la sustitución de las preocupaciones políticas y personales por las preocupaciones religiosas y sociales, el desacuerdo con De Mun y la participación en el Congreso de 1896 de Lyon.

Es evidente que la constitución de un partido político exigía una gran organización política, de la cual carecían las democracias cristianas. En Lyon, en 1896, tuvo lugar un congreso ruidoso, tumultuoso, que puso su empeño en «dar a conocer a la inmensa multitud explotada y engañada por tantos charlatanes, la verdad democrática cristiana». Fué organizado éste por la *France libre,* fundada en 1893 en Lyon por Mouthon. El equívoco perduraba en numerosos espíritus y claramente se veía que, entre los jefes, había falta de unidad, haciendo esto aún más visible el desacuerdo de la democracia cristiana con De Mun sobre una cuestión de principio y de método: la constitución de un partido. En 1897, De Mun insistió sobre el papel a desempeñar por las «clases elevadas» en la reorganización social de Francia, subrayando un aspecto del problema que no podía agradar a las tendencias obreras y democráticas del partido. El periódico *La Justice sociale,* que dirigía el abate Naudet, publicó una serie de artículos condenando el papel representado por la nobleza; los católicos de la *Oeuvre des Cercles* respondieron insistiendo respecto al papel del élite que podía representar la nobleza. Los Congresos nacionales, agitados por diversas tendencias, funcionaban cada vez más dificultosa e irregularmente; el de 1900 fué el último Congreso nacional; en él pudo destacarse la actividad de Marc Sangnier, que ya había fundado el *Sillon* y que daba comienzo a sus conferencias populares. En adelante, se agrupará alrededor suyo la Democracia cristiana.

Las causas de este primer fracaso son numerosas; si prestamos atención al trabajo de Henri Rollet, distinguiremos, en primer lugar, la ausencia de jefes dentro del partido; «la democracia se ha convertido en un estado mayor de personalidades brillantes, en una aristocracia intelectual»; Cornilleau escribió en su historia de *L'Abbé Naudet* (Paris, 1934): «Estos demócratas que predicaban con pasión el deber social permanecían siendo personalmente individualistas». Las obras se habían multiplicado, como igualmente los periódicos; un

solo órgano de Prensa, poderoso y unificado en sus tendencias, habría tenido una acción mucho más profunda. Este individualismo suscitaba numerosos malentendidos entre ellos mismos, provocando la creación de organismos independientes y a menudo ineficaces. En segundo lugar, según Rollet, el fracaso del partido tuvo por causa principal la campaña llevada contra él por las derechas católicas; estas campañas dividían a la burguesía y la alejaban de hecho de las cuestiones sociales, levantando infundios y deformando los hechos (1). Los industriales del Norte, como hemos observado, se habían apartado también del movimiento; Albert de Mun los había seguido; su esmerada educación, sus tradiciones, eran en él más fuertes que la visión de la realidad. Después, el partido empezó a carecer a menudo de dinero; los periódicos no podían sobrevivir a pesar de los sacrificios constantes que se imponían los jefes; una acción política de envergadura exige gruesas sumas. Rollet señala igualmente en la democracia la ausencia de organización técnica, de un secretariado capaz, activo, poderoso, autoritario. Por último, los acontecimientos políticos interiores no estaban apenas en condiciones de ayudar a este partido católico cuya flecha miraba a las izquierdas; el asunto Dreyfus y el movimiento nacionalista arrojaban de nuevo hacia las derechas a numerosos católicos.

### EL FRACASO DE LA POLÍTICA DEL «RALLIEMENT».

Si estudiamos ahora en su conjunto la evolución del movimiento que provocó la política de «ralliement» a la República, exigida por León XIII, comprobaremos igualmente una decadencia rápida.

Hacia fines de 1890, después del brindis del cardenal Lavigerie, el cardenal Richard, arzobispo de París, constituyó una *Union de la France chrétienne,* que era una especie de réplica a la *Union catholique* fundada en 1885 por De Mun; la actitud de neutralidad que caracterizaba a esta nueva «Union» era totalmente opuesta a la política

(1) Grégoire cita una reflexión hecha por León XIII a un miembro de *L'Oeuvre des Cercles,* que explicaba al Papa que las ideas sociales cristianas eran miradas por muchos católicos franceses como el peor de los socialismos: «No, no—respondió el Papa—; eso no es socialismo, es cristianismo... ¡Ah!, vuestros enemigos desconocen el orden social cristiano. Pues bien, no temáis; esperad mi próxima encíclica; el Papa dirá que existe un orden social cristiano.»

activa que seguía el «ralliement»; el Papa les rogó se disolvieran, cosa que hicieron, pero los jefes de la *France chrétienne* se reservaron netamente su actitud política. El nuncio en París, Mons. Ferrata, hizo declaraciones en el periódico *Le Gaulois,* en noviembre de 1891, deplorando que «un buen número de católicos comprometiesen su religión mezclando en ella reivindicaciones en favor de los regímenes caídos, mientras que nada impedía a la Iglesia mantener buenas relaciones con la República». El conde de París, en carta del 22 de diciembre de 1891, replicó inmediatamente: «Bajo la República, la reconciliación con la Iglesia no será nunca sincera. Incluso en el caso de que los católicos llegaran al poder bajo este régimen, permanecerían siempre expuestos a uno de esos bruscos cambios electorales que hacen perder a los partidos el fruto de sus victorias».

Ciertos miembros del alto clero intentaron, separándose de sus cofrades, justificar la nueva actitud del «ralliement»; Mons. Meignan escribió el 4 de febrero de 1892: «Creo que si el clero en pleno ratificase su aceptación franca y leal a la República, seríamos eximidos de la acusación de que el clero es enemigo de nuestras propias instituciones. Nos encontraríamos entonces en una situación que nos permitiría defender los intereses religiosos». El marqués de Lur-Saluce, hombre de confianza del príncipe y presidente del comité monárquico de la Gironde, respondió: «Católicos, nosotros nos inclinaremos siempre ante la infalibilidad del Soberano Pontífice; ciudadanos franceses, pertenecemos a un partido que tiene sus tradiciones y que representa un pasado en el cual la defensa de la Iglesia ha tenido siempre un primer rango»; esto era un *non possumus* que volveremos a encontrar en el asunto de la *Action française.*

El clero francés, en su totalidad, permanecía mudo; publicaba las actas pontificales, presentando en ellas una adhesión conveniente, pero no iba más lejos, «no pudiendo aceptar justicia de una forma de gobierno cuya razón de ser había consistido hasta ahora en negársela», como dice Mermeix. Esta opinión era también la de las derechas católicas de la Cámara, que, en junio de 1892, bajo la presidencia del duque de Doudeauville, habían votado una declaración en la que decían que «como católicos, los realistas se inclinan con respeto ante la autoridad infalible del Santo Padre, en materia de fe; como ciudadanos, reivindican el derecho que tienen todos los pueblos de pronunciarse en libertad sobre todas las cuestiones que interesan al porvenir y a la grandeza de su país. La forma de gobierno es por excelencia una de

estas cuestiones. Y es en Francia y entre franceses donde debe ser resuelta. Tal es la tradición nacional. La Santa Sede ha reconocido todos los gobiernos desde comienzos de siglo. Esto era necesario. Pero no se ha pedido nunca a los partidarios de los regímenes anteriores el olvido de su fidelidad ni la renuncia a sus esperanzas». El fracaso de la política de Roma cerca de los católicos de derechas era evidente.

Los republicanos no estaban descontentos de esta política de «ralliement» que había hecho desaparecer la oposición monárquica, poco temible por otra parte, y que ellos habían procurado debilitar parlamentariamente con múltiples favores electorales que habían acabado por hacerla inofensiva. Además, contra un partido católico «republicano», sabían que siempre sería fácil llevar a cabo una política de concentración ; lo que temían más que a nada, era a las individualidades poderosas con las que no podían competir. Ciertos elementos de derechas creían a su vez que una actitud benévola hacia la República reforzaría sus efectivos haciendo posible algunas alianzas electorales. De aquí que, tras declaraciones bastante intransigentes en el fondo, se siguiera una política bastante apaciguadora en la forma. Ya hemos visto que el ministerio Méline supo aprovecharse de este acuerdo tácito de los moderados, tanto republicanos como realistas.

Por su parte, los miembros del bajo clero seguían con mucho más entusiasmo las nuevas tendencias democráticas, pero su acción era políticamente nula. De hecho, a la muerte de León XIII, la política de «ralliement» había fracasado. Los «ralliés» habían sido considerados en el Parlamento «como conspiradores disfrazados, como clericales que, siendo refractarios al espíritu republicano, no podían ocupar ningún puesto en la República», como dice Mermeix. Sus electores eran poco numerosos y creían que se trataba de una ingeniosa maniobra para «convertir» la República y transformarla por dentro ; pero los republicanos sabían muy bien que no se cambia tan fácilmente de escarapela olvidando el verdadero estado de espíritu. Los católicos, diseminados en el país, no constituían un número suficiente y lo bastante compacto para disponer de una fuerza electoral propiamente dicha ; el «ralliement» no era para ellos más que un complemento a la República que les exigiría sus votos sin ofrecerles nada en compensación y tratándolos a menudo como a parientes pobres. Además, al francés no le agrada que la Iglesia se ocupe de política ; es «régalista», es decir, está habituado, por una larga tradición, al derecho superior del Estado, y esta mentalidad de respeto hacia la ley, más exactamente

hacia la forma de la ley, esta irritación galicana ante la intrusión de la Iglesia en un dominio que parece reservado al poder civil, ha contribuído a falsear toda la política del «ralliement».

*L'Oeuvre des Cercles* entró rápidamente en período de decadencia ; a ella se debe una recristianización en la vieja burguesía volteriana ; la transformación de las ideas de Le Play en una teoría coherente y desarrollada ; introdujo en los medios conservadores ideas completamente nuevas, habituándolos a ellas ; orientó, encaminándola, la educación social de los católicos franceses. Pero se vino abajo por permanecer realista y conservadora ; queriendo llevar a cabo una obra social, se interpuso, no obstante, contra la corriente ; al sindicalismo mixto que unían al patrono con el obrero—y que había preconizado con De Mun—, la joven Democracia cristiana va a oponerle el sindicalismo obrero eximido de la tutela patronal y que, en caso de necesidad, podrá levantarse contra ella. Sin embargo, su enemigo principal ha sido, igual que para la Democracia cristiana, la masa de conservadores católicos ; Emmanuel Barbier lo dice también en su extensa obra sobre la *Histoire du catholicisme libéral* (Burdeos, 1925, 5 vols.) : «Sólo la clase elevada, preciso es decirlo francamente, es la que debe ser considerada responsable de los fracasos en que se ha incurrido, ocasionados casi siempre por una adhesión insuficiente, desanimada demasiado pronto ante las dificultades, en verdad muy numerosas, tanto que Albert du Mun se ha lamentado de ellas a menudo».

En suma, el movimiento lanzado por León XIII tuvo que soportar varias rachas en Francia, según las capas sociales por las que atravesaba ; desde luego, los demócratas cristianos son los que llegaron más lejos, pero como francotiradores aislados, sin apoyo ni ayuda ; después las *Oeuvres* de De Mun, más conservadoras, más patronales, que intentaron dar a conocer la palabra social del Papa pero que fracasaron por el egoísmo, el espíritu de rutina, la incomprensión y la ininteligencia de las clases dirigentes católicas francesas. El clero tiene una gran responsabilidad en esta aventura : en primer lugar teme, como hemos visto, la intrusión de los laicos en manifestaciones «religiosas» ; el alto clero, en su totalidad, no ha cambiado, y si por un lado publica encíclicas, por otro no hace la menor intención de llevarlas a cabo. Cuando una nueva generación de jóvenes sacerdotes quiera incorporarse a esta tarea social, será demasiado tarde, pues las posiciones ideológicas ya estarán tomadas.

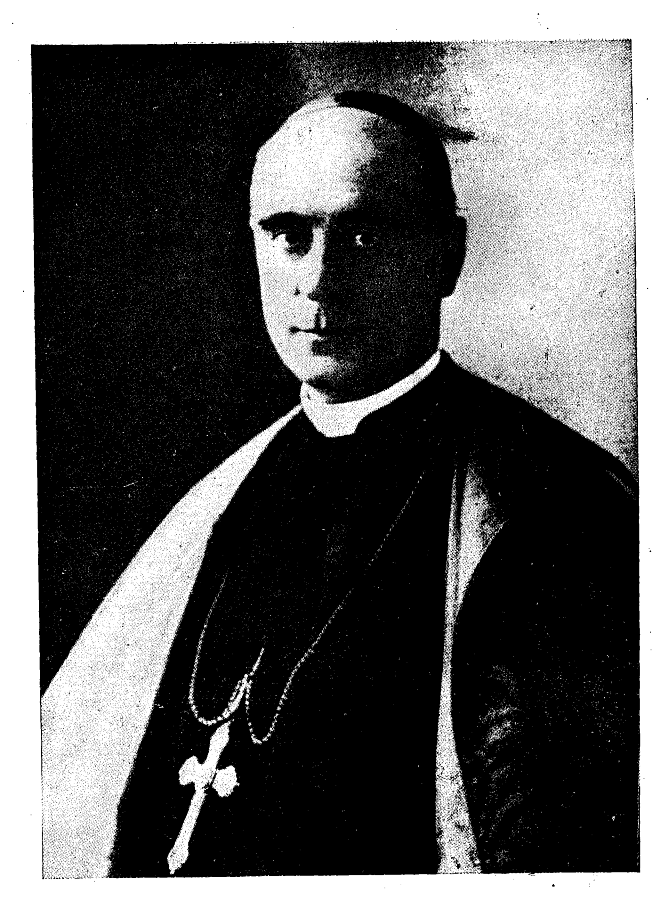
La excusa que presentan los monárquicos para no acceder a la ins-

tauración de un orden social cristiano con la República, no es tampoco admisible; es infinitamente probable que si el conde de Chambord hubiera tomado el poder e intentado las realizaciones sociales que había imaginado, la masa de los conservadores y de los burgueses se lo hubiesen impedido; ¿no hemos visto ya al viejo Falloux, uno de los jefes católicos de derechas, desaprobar las ideas de De Mun después del discurso de Chartres? Y, sin embargo, De Mun era uno de los suyos. La sustitución por un orden social cristiano de la organización liberal capitalista y conservadora no era posible, cualesquiera que hubiera sido el régimen; los intereses burgueses eran demasiado importantes, demasiado arraigados, para permitir al sentido cristiano dominar la voz de los egoísmos. La burguesía ha sido la gran triunfadora en las diversas revoluciones del siglo XIX en Francia; el Centro —derecha e izquierda—la representa; éste se ha instalado dentro de la república moderada y anticlerical, pues los valores morales no le sirven sino en la medida en que éstos protejan sus intereses. Será preciso caminar hacia las izquierdas, hacia el socialismo, para arrancarle poco a poco sus privilegios. El error de De Mun y de sus amigos de derechas fué el creer que ellos solos podrían arrollar esta masa del Centro, ligar la nobleza con el pueblo y llevar a cabo la revolución cristiana con la que soñaban. La Prensa se encargó de ir echando a perder poco a poco al pueblo, a las masas obreras de las ciudades y del campo; éstos empezaron a darse cuenta de la pobreza de oposición, de la distancia que los separaba, en temperamento y en lenguaje, a esta aristocracia de buena voluntad. Los Círculos de De Mun fracasaron.

La Democracia cristiana persigue únicamente corregir la sociedad y asegurar el desarrollo de la clase obrera dentro del marco cristiano de una organización profesional. Su falta consistió en no pensar más que en la política, en no ver progresos más que en la acción católica republicana y en tener una preparación técnica completamente insuficiente; las obras políticas por ella creadas no tienen ni fundamentos ni fundaciones. El clero demócrata o está preparado para la dirección de las empresas obreras y, demasiado a menudo, los grupos tomaban el aspecto de «cofradías». La democracia no ha podido abrirse paso con una élite que fuera capaz de oponerse a la republicana y socialista, forjada en la oposición, en el silencio, en la lucha, en el exilio desde hace veinte años; han empezado a faltar los cuadros de mando. Los demócratas han prestado demasiada atención a los medios políticos y



Pío X.



El Cardenal Merry del Val.

han esperado demasiadas cosas de las influencias gubernamentales y de las maniobras electorales. Habrá que llegar a las luchas sociales, esperar el desenvolvimiento de los problemas obreros, las técnicas del manejo de las masas para que los militantes católicos aprendan su oficio en Francia; hasta este momento, no han logrado crear más que puntos de apoyo, tentativas, ensayos.

Después de estos fracasos y de los acontecimientos políticos interiores, va a tener lugar un fenómeno que concentrará las fuerzas de los católicos en Francia; las tendencias que acabamos de estudiar van a reafirmarse y concretarse; en las izquierdas, Marc Sangnier y el *Sillon* van a recoger los esfuerzos de las democracias cristianas; en las derechas, la *Action française* va a reunir a los conservadores con miras a emprender el combate. En la Europa aún nacionalista y tradicionalista, la Acción francesa va a representar un importante papel intelectual de 1905 a 1935; después la tendencia socialista y comunista internacional va a desplazar los polos de influencia. Los demócratas cristianos tomarán entonces su revancha, produciéndose en Europa el levantamiento de los diversos partidos católicos demócratas; Francia, en particular, acusará la victoria del M. R. P. actual.

LA NUEVA POLÍTICA DE PÍO X EN FRANCIA.

En 1903 moría León XIII; en Francia, su intento de reconciliación se había comprobado como un hecho imposible; la religión no podía ser restablecida en todos sus derechos más que por la potencia legal, la política, y el Papa había creído que uniéndose a esta política la Iglesia de Francia podría recuperar su puesto en la ciudad; ya hemos visto que, por un lado, tropezó con un *non possumus* por parte de la inmensa mayoría de los católicos y del clero francés, y, por otro, resultó que los escasos «ralliés» que intentaron la experiencia, chocaron con el anticlericalismo militante y agresivo de los comités masónicos, de los «cazadores de frailes». León XIII ya estaba presenciando los comienzos del fracaso de su política; su sucesor, Pío X, verá el hundimiento de la misma de 1903 a 1914: dispersión de todas las congregaciones, viaje a Roma del presidente de la República, llamamiento del embajador francés cerca del Vaticano, regreso del nuncio, separación de la Iglesia y el Estado, supresión del presupuesto de los cultos, incautación de los bienes de los obispados y de las parroquias. Un desastre en toda línea.

Si León XIII había sido un gran Papa «político», Pío X fué un «hombre de Altar». No quiso desaprobar la política de su predecesor, pero la hizo evolucionar en un sentido diferente. Había quedado bien demostrado, por una experiencia de treinta años, que la revelación católica era incompatible con el racionalismo de la República; el ideal laico era el abismo infranqueable, irremediable, que separaba las dos Francias. Desde el comienzo de su pontificado, Pío X trazó en la encíclica *E Supremi* las grandes directrices que había de seguir: pretendía mantener estrictamente la jerarquía y la unidad, «reivindicar por Dios la plenitud de su dominio sobre los hombres»; quería también renovar los métodos de formación del clero por medio de una reforma del régimen de los estudios en los seminarios, reorganizar las congregaciones de la Curia romana, y codificar el Derecho canónico. Es ante todo a los cuidados espirituales a los que el Papa quería prestar su mayor atención. Pío X rogó a los católicos de Francia se agrupasen en torno a la jerarquía. Por entonces surgió Jacques Rocafort, profesor de Segunda Enseñanza, agregado y doctor en Letras; después de hablar en Roma con el cardenal Merry del Val, secretario de Estado, intentó fundar una organización católica conforme a las directrices de Pío X. Las ideas fundamentales consistían en que los católicos no debían tener otros directores espirituales, incluso en política, que sus obispos; esta dirección episcopal debía, pues, estar organizada. Contribuyó con ciertos artículos aparecidos en *L'Univers* de 1910 a 1912, a la formación, en cada diócesis, de *Unions catholiques*; efectivamente, algunos obispos consintieron en dirigir políticamente a sus fieles (el cardenal Luçon, de Reims; monseñor Dubois, de Bourges). Debemos citar ahora una alocución del cardenal Luçon, que resume perfectamente la situación política de los católicos franceses en esta época:

«Un gran número de católicos, no habiendo logrado distinguir el régimen político de sus leyes antirreligiosas, han rehusado, por causa de éstas, a vincularse a aquél; y la separación del Estado con la Iglesia nos ha encontrado también divididos, más divididos quizá que antes de la tentativa de León XIII. Pío X, ante este resultado y también ante el alejamiento y la hostilidad permanente del Estado frente a la Iglesia, ha hecho lo que la fuerza de los acontecimientos le ordenaba, lo que su ilustre predecesor hubiese hecho en su lugar: la experiencia había demostrado que la más importante de estas causas de división era el terreno de cordialidad anteriormente escogido; él ha

descartado, pues, este elemento de discordia. Ya no se pide a los católicos que se coloquen sobre el terreno constitucional. ¿Será preciso entonces deslizarse sobre el terreno anticonstitucional? De ninguna manera; al cesar de imponer a los católicos la alianza con la República, el Papa no exige que se haga alianza con el rey o con el emperador. Aconstitucionales, si me está permitido llamarlo así, he aquí lo que él quiere que seamos en el momento de agruparnos, a fin de emprender la defensa de la religión. Invita a sus fieles a congregarse sobre el único terreno en que les es posible volverse a encontrar, sin que la elección sea motivo de ninguna disidencia: el de los intereses religiosos, prescindiendo de cualquier otra consideración. En efecto, sólo incidentalmente se plantea la cuestión constitucional en nuestra vida pública, mientras que la del respeto y la del mantenimiento de nuestras creencias se plantean todos los días bajo nuestros ojos... León XIII había designado acertadamente, aunque sólo de una manera oficiosa, a cierto personaje político, para representar su pensamiento; pero un hombre político, precisamente por lo mismo de ser político, no puede evitar el hacerse sospechoso o poco simpático a los que no son de su partido, entre los cuales, no obstante, pueden hallarse buenos servidores de la Iglesia. Pío X ha hecho desaparecer este motivo de duda declarando sencillamente que desde el momento en que los católicos quieren unirse en el terreno religioso, sus jefes naturales son los obispos, y por el hecho de que cada obispo no puede mandar más que en su propia diócesis, ha indicado que las organizaciones se harían por diócesis. Así pues, organización de las fuerzas católicas por diócesis, con un programa neta y exclusivamente religioso, con agrupación de todos los católicos y toda la gente honrada en torno al obispo y aceptando este programa bajo su dirección; tal fué y tal es la contraseña del Saint-Diège.» (Citado por Mermeix, *op. cit.*, p. 266.)

Resulta de ello que el alto clero retiró de la República un determinado número de católicos los cuales se habían introducido en ella por obediencia a León XIII. Pero, como dice muy bien Mermeix, éstos no fueron suficientes para poder constituir el «gran partido de la religión», independiente de todos los demás, que hubiera podido imponer su fuerza electoral. Rocafort quería crear así en el obispo, al director de los intereses políticos de la Iglesia en cada diócesis, y los candidatos que solicitasen los votos de los católicos deberían dirigirse a la *Union catholique* diocesana.

Esta tentativa fracasó como la del «ralliement»: un gran decai-

miento se había apoderado de los católicos franceses en vísperas de 1914, y éstos se sentían vencidos, despojados, robados, en una palabra. Por una parte, les bastaban las combinaciones políticas locales con los republicanos moderados; por otra, se habían refugiado en la abstención política. Además, no todos los obispos siguieron las indicaciones de la Santa Sede; no hubo más que diecisiete que intentaron llevar a efecto estos centros políticos-católicos, tanto más cuanto que el Vaticano no dió nunca, de forma imperiosa, indicaciones precisas ni de «dirección». Se sabe que las preocupaciones de Roma eran esencialmente de orden espiritual (encíclica *Pascendi* de 1907, condena de los «modernistas»; *motu proprio* del 1.° de septiembre de 1910, acerca de la vigilancia de los estudios teológicos) (1). Por otra parte, los obispos franceses, en su mayoría, habían conservado esta deferencia hacia la pujanza secular que una larga tradición les había impuesto y no les agradaba convertirse en jefes de oposición en su diócesis; algunos eran demócratas y fingían crer aún en la política de León XIII; otros se horrorizaban al pensar en los gastos que suponían estas campañas políticas. En resumen, el alto clero francés no quería enzarzarse en la batalla; sentía horror por la política directa—éste ha sido uno de los rasgos constantes del catolicismo francés—, y a la vez que se daba cuenta perfecta del ateísmo profundo de las masas francesas, no ignoraba tampoco el sentimiento—ya conocido—de la división muy clara

(1) Convendría decir aquí unas palabras sobre el «Modernismo» y de su condena por Pío X. Aunque esta cuestión no entra directamente en el terreno político, tuvo, sin embargo, en Francia profundas repercusiones en los medios universitarios, e indirectamente en los medios intelectuales políticos. Según J. Rivière, se puede datar el «Modernismo» de 1900. Para el abate L. Saltet, en la *Revue Hist. Eglise de France* (1931, págs. 81-94), el modernismo debe ser fechado en 1898 y estudiado en unión del «Americanismo». Hay dos tendencias que suelen ser confundidas a menudo: el ataque a las posiciones tradicionales de la fe (que detuvo la encíclica *Pascendi*) y la tentativa de elevar el nivel de los estudios eclesiásticos. Véase sobre esta cuestión y sus repercusiones en Francia: A. SIEGFRIED: *L'abbé Frémont*, París, 1932; L. DE LACGER: *Mons. Mignot*, París, 1934; R. C. VIDLER: *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge, 1934 (el autor niega el *movimiento* del modernismo y no acepta sino «modernistas»). Una de las mejores obras es la de J. RIVIERE: *Le modernisme dans l'Eglise catholique*, París, 1929 (contiene una excelente bibliografía). Del lado de los modernistas, la bibliografía es la siguiente: ABBÉ HOUTIN: *Histoire du modernisme catholique*, París, 1913, y *La question biblique au XX$^{e}$ siècle*, París, 1906. La obra anónima *Ce qu'on a fait de l'Eglise*, París, 1912, es una obra violentamente hostil respecto a la posición de Pío X.

que hacían de lo político y de lo religioso esas mismas masas populares.

Por otra parte, el Papa desconfiaba de la influencia de los seglares en la Iglesia. Ya había aplicado este principio en Italia cuando, en 1904, declaró la disolución de la *Obra del Clero* que dirigía el conde Grossoli, que había proclamado demasiado alto su autonomía; como veremos después, en marzo de 1905 prohibió en Francia un congreso de demócratas populares que tendía a liberarse de la autoridad episcopal. Cuando condene el *Sillon,* condenará, ciertamente, su doctrina, pero, todavía más, su tendencia a desarrollar su acción fuera de la jerarquía. En Alemania, Pío X, en su encíclica del 11 de junio de 1905, había dejado bien precisado que las organizaciones deberían colocarse siempre bajo el estrecho control de las autoridades eclesiásticas.

Sin insistir aquí respecto a la política internacional de Pío X, bástenos recordar su actitud absolutista e integral, sin reticencias ni miramientos, cuando se trata de reivindicar los derechos de la Iglesia en su relación con los Estados. Si los intereses religiosos y materiales de una parte de los fieles habían de sufrir con esta intransigencia, el Papa estimaba que la Iglesia saldría con ello más fuerte de estas pruebas.

Hemos visto la reacción de la Santa Sede en 1904-1905 frente a la política antirreligiosa francesa. Después veremos que en tiempo de su sucesor, Benedicto XV, se modificará esa dirección en la postguerra.

NACIMIENTO Y ACTUACIÓN DE LA ACTION FRANÇAISE.

La desanimación en la masa de católicos de los cuales acabamos de hablar, y por un fenómeno habitual en la vida política de los pueblos, había reforzado los extremos. Esto hizo revivir en Francia, por un lado el realismo, y, por otro, la democracia cristiana. Estudiemos el extremo «derechista».

La negativa del conde de Chambord mató, en efecto, el partido monárquico; ser realista en Francia, después de 1880, se había convertido casi en una curiosidad, en una pose de salón, de club, en una manera distinta y elegante de «hacer política». La restauración se alejaba como un espejismo en el desierto y las jóvenes generaciones ya no creían en ella; las casas solariegas de la nobleza, los castillos

de Vendée y de Bretaña cultivaban el recuerdo del príncipe en ese silencio respetable y apagado de las cosas muertas. Entre los católicos, se era monárquico sin creer en ello; cuando la sucesión del conde de Chambord pasó, en 1883, al conde de París, y de éste al duque de Orléans en 1894, los cuadros del partido realista estaban casi vacíos; había delegados de los «Príncipes» en ciertos departamentos, pero éste era un título honorífico y solamente de prestigio social. Los republicanos ya no le atacaban, reservando sus fuerzas para combatir al catolicismo que, en cambio, se manifestaba más interesante.

Por otra parte, el bonapartismo volvió a despertarse temporalmente con motivo del bulangismo; se había comenzado a hablar nuevamente de plebiscito, pero faltaba el hombre por quien había de verificarse; las dos experiencias de los Bonaparte no habían sido afortunadas, ya que ellos habían sido demócratas. La juventud, si era patriota, no podía ser bonapartista.

La Prensa de derechas estaba representada por *Le Figaro, La Gazette de France* y *Le Gaulois,* de Arthur Meyer; eran esencialmente periódicos del gran mundo, llenos de cortesía, que hablaban de los príncipes y combatían con delicadeza a la República por medio de artículos «bienpensants»; como decía Villemessant, fundador del *Figaro,* estaban escritos «para el cura y el agente de Policía», estas dos garantías del Orden. Naturalmente el anticlericalismo, el socialismo y las cuestiones sociales eran considerados por ellos de muy mal gusto; se hacía burla de las «gentes» de la República, mal vestidas, sucias, ininteligentes e hirsutas. Los franceses han disfrutado siempre denigrándose unos a otros.

En la Prensa religiosa francesa imperaba el famoso *Univers* que ya hemos citado a menudo; legitimista, bonapartista, republicano de mal grado y casi por mandato imperativo de León XIII, convertido de nuevo en antirrepublicano bajo Rocafort, el *Univers* se leía en los medios católicos y en el bajo clero; a su lado, *Le Monde* era exclusivamente monárquico; por último, *La Vérité* nació después de la muerte del gran polemista católico Louis Veuillot; sabemos que en 1894, el *Univers* se fusionó con *Le Monde*. Recién llegada, muy combativa, nacida de los asuncionistas, *La Croix* y sus numerosos anexos que ya hemos citado, había tomado resueltamente una apariencia comercial de gran periódico popular religioso. Su clientela le era fiel; las masas populares, los conventos y las instituciones de monjas se contentaban con *Le Pélerin,* que despedazaba con buenas dentelladas

a republicanos, masones, hombres políticos y todo el personal directivo de esta detestada III República.

Los años que transcurren entre 1905 y 1914 tuvieron gran importancia en Francia desde el punto de vista cultural; en ellos tuvo lugar una especie de renovación del pensamiento francés, algo así como ua revisión furiosa y a veces dramática de los conceptos filosóficos, de los dogmas históricos, de los problemas que habían agitado y dominado a menudo al siglo XIX. Para comprender la *Action française*, así como el *Sillon* demócrata, es preciso fijar la atención por un instante en esta revolución intelectual. La Universidad francesa aún creía en la soberanía de la inteligencia, en el valor absoluto de la ciencia, en la supremacía de los métodos alemanes (sentimiento de inferioridad nacido, al parecer, de la derrota de 1870); los discípulos de Auguste Comte insistían en favor del método, que a menudo colocaban por encima de la inteligencia. En la Sorbona, este antiguo santuario de la enseñanza teológica, reinaba una nueva teología: Seignobos y Langlois dominaban la historia, Charles Andler dirigía los estudios germánicos, Georges Dumas y Pierre Janet enseñaban la filosofía, Durkheim y Lévy-Bruhl estrenaban su nueva teoría sociológica. Kant dominaba el pensamiento francés; el materialismo se imponía en las ciencias, enseñadas por Félix Le Dantec. La Escuela Normal superior, de donde salían los futuros maestros de niños, de Francia, era un internado, una especie de invernadero donde la ortodoxia racionalista impregnaba a grandes dosis a profesores y estudiantes; Ernest Lavisse, Paul Dupuy, Lucien Herr eran socialistas militantes, activos e inteligentes. El asunto Dreyfus había estrechado aún más los vínculos de todo este mundillo dentro de un exclusivo ilusorio, muy intransigente, sectario, que monopolizaba los puestos y los honores.

Es preciso reconocer que Bergson y su filosofía fueron una especie de liberación intelectual para la juventud de entonces; del lado cristiano Maurice Blondel, en su teoría de la *Action*, que había tomado algo del pragmatismo de William James, atacaba la ciudadela científica. Sacudiendo el yugo de la razón cartesiana en provecho de la intuición «creadora», Bergson hizo desaparecer los imperativos del siglo XIX; y una corriente religiosa, católica, recorrió, tímidamente primero, los muros de los grandes liceos parisienses e incluso de la Escuela Normal; en 1905 se contaban tres o cuatro pensionistas que la practicaban; en 1912, eran ya una cuarentena, el tercio de la Escuela.

Pero la Iglesia sintió la crisis pragmatista; el modernismo crecía

en Francia; Loisy fué uno de sus grandes representantes. El bergsonismo daba nacimiento al fideísmo que representaban Edouard Le Roy y Blondel con el oratoriano Laberthonnière. Se sabe que Pío X, en 1907, condenó severamente el Modernismo.

Por otro lado, una joven escuela, inspirada sobre todo por los Dominicanos, descubría el manantial filosófico y religioso que es Santo Tomás de Aquino, que los trabajos del cardenal Mercier habían hecho conocer de nuevo a la juventud estudiosa. El P. Clérissac y el P. Gillet eran, en dicho estudio, los maestros entonces escuchados; entre sus discípulos estaban Jacques Maritain y Henri Massis. De este estudio nacerá el neotomismo, primera reacción del joven pensamiento contra el antirracionalismo del bergsonismo.

En medio de estas corrientes ideológicas, aparece Charles Maurras; nacido en Martigues, en 1866, es un mediterráneo, casi un griego, enamorado de la claridad, del orden, del equilibrio, de la luz, del lenguaje puro, de los sistemas bien encauzados. El asunto Dreyfus determinó su camino político: es nacionalista, tradicionalista, no por sentimiento sino por convicción intelectual. Es monárquico, pero su realismo es racional. En efecto, para los emigrados, para los legitimistas, el rey era rey por derecho divino, por un favor sobrehumano; Maurras no participó de este misticismo «régalien»; estaba convencido de que la monarquía secular, adaptable a las nuevas necesidades de la época, era el fin necesario de la crisis originada por la Revolución de 1789; así Maurras creó el *realismo monárquico*. Era incrédulo, habiendo perdido en edad muy temprana la fe religiosa; se le ha acusado—sin pruebas—de haber sido por un momento, en su juventud, anarquista y anticlerical militante; pero por muy incrédulo que fuese, Maurras consagró al catolicismo la dedicación y el respeto debidos a esta potencia moral y religiosa. Su herencia, su educación, su latinismo, le colocaron naturalmente dentro del pensamiento romano, en este ansia del Orden del *Urbs* que llenaba de confusión a los demócratas y a los demagogos. Maurras iba al rey como al hombre formado para el dominio, por la tradición y por la herencia, ya que esta última deberá preservar al país de los desgarramientos producidos por las competencias cesarianas; el rey, al estar por encima de los partidos, no piensa sino en el bien común de todos. El partido, dentro del poder, no podría ejercerse más que en calidad de consejero; el rey reina y gobierna «en y por sus Consejos», pero la última palabra le pertenece siempre.

No obstante, Maurras intentó separar al rey y la monarquía de la reacción; si esta monarquía paternal no puede ser democrática (las multitudes no son aptas para gobernarse a sí mismas), será popular, como en el tiempo de los capetinos; el rey será el enderezador de entuertos, el justiciero que sostendrá la debilidad de los pequeños. Es una monarquía protectora, justiciera y utilitaria la que predica Maurras. Aboga por la descentralización, que deberá recaer sobre las autoridades locales y las corporaciones bajo la dirección de la autoridad central. Los representantes de la nación emitirán juicios, pero no darán órdenes; Maurras intercede por la desaparición de las tiranías locales, resultado de la subordinación del poder ejecutivo al poder legislativo. Condena la democracia, que es un «descomponente de la Patria»; rechaza el sufragio universal por no ser ni universal ni libre: «es un rebaño que va a donde el pastor le conduce», guiado por los perros que, en este caso, son los dispensadores del favoritismo, de las injusticias oficiales; conseguidos los votos, los franceses son desposeídos de sus derechos, de su soberanía, ya que el mandato se considera propiedad del mandatario. En un estudio lúcido y despiadado de la historia política de su país, Maurras demostraba que uno tras otro los partidos políticos empleaban la fuerza para decretar en seguida, con un énfasis cómico, que ésta sería atentatoria al Derecho si se volviese contra ellos. El derecho no preexiste en política; para legitimar un régimen no hay más que los servicios rendidos y su duración; Maurras deduce de ello que «aquel que hubiese subido por la fuerza, podía también, en justicia ser precipitado por la fuerza»; para establecer el régimen que él considera más conforme a los intereses de su país, la ilegalidad no es ilegítima.

La fuerza es el apoyo del derecho; es una potencia que todo lo rige y la autoridad civil no podrá ejercerse sin ella; siempre se precisará hacer un llamamiento a la potencia humana para que ésta no se oponga a la enseñanza de la verdad divina. Maurras planteaba así el gran principio de «Política ante todo», porque la política es la fuerza, y, sin la fuerza, no se puede aspirar en manera alguna a otra gloria que la del martirio; y político «por todos los medios», es decir, por medio de todas las astucias, por el despliegue de la fuerza, porque la persuasión jamás ha incitado a un régimen político a desaparecer o a cambiar.

Estas ideas eran revolucionarias; la leyenda del realismo de salón desaparecía; la doctrina de Maurras estaba integrada por las preocu-

paciones políticas vivientes de la nación, abordaba cuestiones candentes; no se trataba del liberalismo orleanista, sino de la unidad nacional, de los problemas actuales, de la acción de los judíos y de la masonería en Francia. Se trataba de defender la continuidad nacional, y esto por medio de una lógica luminosa, cartesiana, que se emparentaba a veces con el positivismo, pero con un positivismo que reconocía la supremacía de la Iglesia.

En 1894 Maurice Barrès había fundado *La Cocarde,* periódico nacionalista y bulangista; Maurras había sido su brazo derecho; el joven era entonces desconocido en París. Será el asunto Dreyfus que, como hemos visto, va a dividir en dos a Francia, quien va a darlo a conocer. El partido nacionalisa se oponía entonces al partido de Dreyfus, pero comprendía en sí mismo una forma determinada de pensar, un conocimiento del espiritu; era, como ha dicho Louis Dimier, «indicio de una reivindicación de las tradiciones francesas, oprimidas por el espíritu de sistema nacido de la Revolución». En el partido nacionalista, eran los cabecillas: Jules Lemaître, François Coppée, Henri Vaugeois y Barrès; Paul Déroulède se puso a la cabeza y el partido tomó el nombre oficial de «La Patrie française». Maurras se adhirió a él inmediatamente. Desde el 8 de abril de 1898, existía un *Comité d'Action française,* compuesto por Vaugeois, Pujo, el capitán Caplain Cortambert y el coronel de Villebois-Mareuil. Maurras empezaba a inquietar ya a los moderados de la *Patrie française* por su energía y su intransigencia.

Fué entonces, el 20 de junio de 1899, cuando se fundó una agrupación muy diversa que contaba republicanos, librepensadores, católicos, positivistas, y un realista, Maurras, así como Vaugeois, profesor de filosofía; acababa de crearse el grupo de la *Action française,* y el primer número del *Bulletin,* con cubierta gris, apareció el 1.º de agosto de 1899. En él escribía cada cual lo que quería, y todos deseaban hallar en él su camino. En 1900, Maurras dió a conocer su *Enquête sur la Monarchie*; su inteligencia, su audacia y claridad intelectual, su ingenio dialéctico iba imponiéndole cada vez más en la agrupación. Los acontecimientos internacionales, la amenaza alemana (negocio de Tánger), las persecuciones religiosas agrupaban a los jóvenes, cada vez más numerosos, en torno al que hacía veces de jefe de escuela; al mismo tiempo, éstos iban abandonando el estetismo de Barrès, el antiintelectualismo de Bergson, el materialismo científico. Las elecciones, la actuación de las izquierdas, rendía inútil ya

la actividad de la «Patrie française», que se había quedado atrás respecto a estos acontecimientos y que acababa de perder la partida electoral. Fué entonces cuando la *Action française*, cediendo a la influencia de Maurras, se hizo esencialmente realista; toda la juventud universitaria de la época leía ávidamente la «revista gris», que pasó a ser azul en 1904.

La *Action française* actuaba intensamente, ya que se iba introduciendo profundamente en la política y representaba cada vez más el movimiento nacionalista. En 1905 se creó la *Ligue d'Action française* y se empezó a preparar un Instituto de Acción francesa; ésta no desaprovechaba ninguna ocasión para mover en su favor la opinión pública; al mismo tiempo, valiéndose de las cátedras, se daban cursos de información política: cátedra de nacionalismo, cátedra de regionalismo, cátedra de *Syllabus* (mantenida por el abate Appert), cátedra de política, que proveía Maurras. Ciertos sacerdotes aportaban a ella su concurso, como los PP. de Pascal y dom Besse; Mons. de Cabrières le rindió una visita que fué bastante sonada. Su producción intelectual se difundió en seguida por la Nueva Librería Nacional, que editaba las obras de los principales escritores de Acción francesa. En 1908 el Boletín se convirtió en periódico cotidiano; León Daudet acababa de entrar en la agrupación con el académico Jules Lemaître. El periódico estaba dirigido por Daudet, tenía como redactor jefe a Maurras y como secretario general a Pujo.

No hemos de detallar aquí la vida tumultuosa, agitada y llena de preocupaciones de la *Action française*, que participaba en todos los combates e intervenía en todos los procesos políticos, siendo sus miembros objeto de numerosos atentados. Reuniones públicas, tumultos en la calle, detenciones; la gran familia de *Action française* vivía intensamente; la juventud patriota de Francia seguía a ojos cerrados a sus jefes. Todo el mundo volvía su mirada con curiosidad, y a menudo con simpatía, hacia este grupo, del que sus mismos adversarios se veían obligados a reconocer esta virtud de intrepidez que constituye un atractivo en los franceses.

Nos queda todavía por tratar la grave cuestión de las relaciones de la Iglesia con la Acción francesa; ésta vigila constantemente para no avanzar por el terreno espiritual, ni es tampoco clerical. Es preciso reconocer que muchos jóvenes—dicho y escrito por ellos mismos—, que ignoraban todo del catolicismo, hombres que habían olvidado el camino de la Iglesia, fueron de nuevo conducidos a ella. Maurras no ha sido

nunca católico; pero, incrédulo como era, jamás hizo propaganda de su incredulidad; muy al contrario, intentaba demostrar que la Patria halla siempre su apoyo moral en la Iglesia católica y romana a la cual debe la protección que la potencia de abajo puede dar a la potencia de arriba. La Acción francesa luchó contra el laicismo, contra el protestantismo, contra la masonería, contra los judíos «viajantes de la revolución», mientras éstos habiten lo que ella llama los «Estados confederados». Sucedió que, a fuerza de estacionarse ante la Iglesia, muchos entraron en ella por primera vez o por segunda; los «camelots» de Acción francesa proporcionaban de esta forma a la Iglesia el aumento de refuerzos que las persecuciones de entonces hacían a menudo tan necesarios. En 1911, Charles Maurras recibía, acto seguido a la aparición de su libro *L'Action française et la religion catholique*, la bendición de Pío X, y a menudo se citan las palabras de este mismo Papa, en 1914, a los cardenales Sevin y De Cabrières: «Maurras e uno bel difensore della fide». El cardenal Andrieu, el 31 de octubre de 1915, escribía a Maurras: «La patria chica no os ha hecho olvidar la grande, y usted la defiende con una pluma que vale, ciertamente, tanto como pueda valer una espada... También defiende usted la Iglesia, lo cual nunca ha llegado a ser tan necesario como ahora. La defiende usted con tanto valor como talento». Diez años después, este mismo prelado desencadenará una gran lucha contra la Acción francesa.

Desde luego, la agrupación tenía numerosos oponentes: en primer lugar los conservadores, que no querían crearse enemigos entre los republicanos con los cuales tenían relaciones, quizá invisibles, pero poderosas; se ha citado a menudo la distribución de las cruces durante la lucha mantenida por la República contra los Cartujos, y que estuvo envuelta en un asombroso silencio por parte de las derechas. Los católicos «ralliés» atacaban también a estos «impetuosos jóvenes» que presumían de francotiradores de derechas; pero los enemigos más temibles y más perseguidos por la Acción francesa fueron sin duda los Demócratas cristianos, francotiradores también, pero de izquierdas. Hubo violentas controversias entre Marc Sangnier y Maurras que acabaron en verdaderas contiendas, tratándose recíprocamente ambos adversarios de envenenadores públicos. El abate Pierre, demócrata cristiano que ya hemos citado en otra ocasión, publicó en 1910 una antología de diversos textos de Acción francesa, intitulada *Avec Nietzche à l'assaut du christianisme*; y algunos obispos demó-

cratas felicitaron a este autor (Mons. Péchenard, de Soissons; Monseñor Mignot, de Albi; Mons. Chapon, de Niza; Mons. Catteau, de Luçon). La profunda división del clero y de los católicos franceses aún seguía ejerciendo su influjo. También es verdad que Pío X, y Roma en su totalidad, simpatizaban con las tendencias de la Acción francesa; la desconfianza del «espíritu moderno», el afán de respetar la enseñanza tradicional, correspondían profundamente al pensamiento que animaba a los tradicionalistas franceses. Por otra parte, ya conocemos la influencia que ciertos miembros eminentes del alto clero francés, amigos de la Acción francesa, tenían entonces en Roma; se los designaba con el nombre de integristas. Será preciso se verifique un cambio de puntos de vista para ver caer sobre el grupo monárquico francés las severas condenas de la Santa Sede, como veremos a continuación.

El problema religioso en Francia ha estado y sigue estando, en efecto, dominado por la rotura política que hemos subrayado varias veces en el curso de este trabajo; existe una mentalidad «de derechas» y una mentalidad «de izquierdas», algunas de cuyas características ya hemos descrito, pero sobre las cuales debemos volver a ocuparnos.

Esta posición «intégriste», el *integrismo*, como lo llama A. Michel en el *Ami du Clergé* (del 17 de junio de 1948, pp. 387-390), es un hecho histórico y hasta tal punto que el cardenal Suhard lo opuso al *modernismo* en su famosa Carta pastoral para 1947 (*Essor ou déclin de l'Eglise,* Paris, 1497, pp. 34-41), viendo en ello dos actitudes que volvemos a encontrar todavía en nuestros días. Con el P. Y. Congar (*Vie intellectuelle,* de junio de 1950, pp. 644-666), debemos ver en ello una realidad más duradera que interesa siempre al catolicismo contemporáneo al tratarse de una mentalidad o actitud que determina una manera especial de mantener las posiciones católicas.

Con este motivo, el integrismo como espíritu va mucho más allá de los límites históricos del cuadro de crisis modernista; está subyacente en todas las manifestaciones de la política católica francesa a lo largo del siglo XIX y del siglo XX, sobre todo frente a los problemas planteados por la Revolución francesa. Ante los franceses fué establecida una gran opción que aún no ha sido resuelta: o la aceptación como válida de un determinado número de cosas en el mundo moderno, o la negativa «a priori» de toda aceptación de este género. Cuando esta opción tomada en forma demasiado absoluta, demasiado rápida en el sentido de la libertad, fué escogida por *L'Avenir,* de Lamennais,

condujo a este periódico a su condena; cuando fué hecha en el otro sentido, esta opción condujo al integrismo. Toda la historia de la Francia católica, de 1871 a 1951, estuvo encaminada a hallar el justo medio entre estos dos extremos, bajo la dirección de los Papas y de los grandes obispos, como el cardenal Suhard, por ejemplo.

Es preciso darse perfecta cuenta, en efecto, que la herencia de la «Cristiandad», del «mundo cristiano», del antiguo régimen, influyó e influye aún gravemente en el atavismo profundo de la cultura, de ciertas costumbres, en los católicos franceses. Ello ha supuesto una defensa del cristianismo que ha tomado casi siempre color político. Entre los católicos, como hemos demostrado, estos dos campos opuestos encierran dos principios: 1.º Aceptando el mundo moderno, uno de ellos corre el riesgo de corromper a la Iglesia; 2.º Combatiendo este mismo mundo, perpetúa el otro una oposición estéril y el equívoco en virtud del cual no se puede ser moderno sin ser anticatólico. Aceptando la Revolución y la República, los católicos de izquierdas admiten las esperanzas, los valores, las instituciones, las posibilidades de este siglo; rechazándolas, los católicos de derechas evitan traicionar la ciudadela que defienden, no quieren pactar con el anticristianismo. Es un diálogo trágico, sin fin, un equívoco que se complica por el hecho de la primera ambivalencia de la Revolución francesa, arrastrada por la ambigüedad del antiguo régimen francés que unía la casa de Dios y la causa del rey en una simbiosis histórica que acentuaba más aún el galicanismo teológico, como hemos dicho anteriormente.

Estas dos tendencias vuelven a encontrarse en las actitudes de unos y otros, en su educación, en el tejido mismo de su vida intelectual y moral, en la manera de conducirse en su vida política. El integrismo ha sido siempre una actitud «de derechas», y la conducta de los hombres de derechas siempre ha sido opuesta a la de los hombres llamados de izquierdas; entre un Newman y un Manning, la incompatibilidad es absoluta; es una cuestión de temperamento. Todo les es común—la fe, el sacerdocio, la inteligencia, el carácter, la cultura—, y, sin embargo, son diferentes en *todo* por la manera de ver y de sentir las cosas. El hombre de derechas, escribía recientemente J. Labasse (*Hommes de droite, hommes de gauche,* Paris, 1949), antepone el orden a la justicia; el hombre de izquierdas antepone la justicia al orden; se puede completar este esquema sumario añadiendo que las derechas anteponen a todo la fidelidad, la tradición, la autoridad y

desconfían de lo que viene del hombre, del siglo. Las izquierdas al descubrir la causa y el papel representado por el sujeto hombre y sus posibilidades y diligencias por hallar la verdad, insiste sobre lo psicológico y lo histórico, y cae fácilmente en el subjetivismo, que es en este caso el laicismo ideológico. Contra esta investigación pascalina y «existencialista», las derechas insisten sobre la corrupción de la naturaleza, sobre el pecado original, sobre la necesidad del método de autoridad, sobre la desconfianza hacia la noción de evolución, de experiencia, en la búsqueda de una noción de la fe muy extendida en el sentido intelectual, sobre el elemento racional. Desde un extremo al otro de esta actitud, el católico de derechas afirma una preponderancia del aspecto «de autoridad» del problema. Quizá, para concluir este párrafo, podría añadirse que el integrismo dificulta la *vida* de la Iglesia al negarse a reconocer ciertas necesidades de asimilación, de adaptación, de expansión; como dice muy bien el P. Congar: «Si la Iglesia se estructura de arriba, vive también de abajo... La tendencia a dar excesivo valor, dentro del catolicismo, a todo lo que es determinación por vía de autoridad se acompaña fácilmente de una predisposición a juzgar y a condenar todo lo que es apertura, investigación, puesta en práctica de las ideas recibidas... En el integrismo no hay suficiente confianza en la verdad, no hay amor suficiente a la verdad, hasta el extremo de no querer llegar a realizaciones relativas». Y si nosotros situamos estas preocupaciones en el clima, muy particular, de la Iglesia de Francia, llegaremos a comprender la profundidad del drama que la ha destrozado y sigue destrozándola todavía.

EL MOVIMIENTO DEL «SILLON».

Al otro extremo del cuerpo católico francés, esta vez sobre la izquierda, se hallaban los grupos de demócratas cristianos; ya hemos visto la decadencia de sus esfuerzos y las razones que la motivaron. Pero los grupos de demócratas tomaron cuerpo nuevamente bajo el impulso de un joven ardiente, entusiasta, militante: Marc Sangnier.

En 1898, tuvo lugar en Besançon uno de los Congresos más brillantes de la Obra de los Círculos; cuando se discutía en él la organización de la juventud católica, un joven se levantó proponiendo acoger en los grupos a los incrédulos de buena fe sobre los cuales pudiera ejercerse una influencia cristiana; esta moción fué claro está,

rechazada con energía; pero por lo pronto dibujó ya, perfectamente, la personalidad del futuro jefe del *Sillon*.

Nacido en 1873, nieto del gran abogado Lachaud e hijo de una madre sumamente piadosa, Marc Sangnier mostró, desde su infancia, un gran don de elocuencia y un apasionado fervor místico. En el Colegio Stanislas, de París, el joven alumno de matemáticas especiales (se estaba preparando para la Escuela Politécnica) agrupaba ya a su alrededor algunos camaradas y se entretenía con ellos en algo más grande y mejor. Obtuvo autorización del censor del colegio para reunir en una habitación subterránea llamada la «Cripta», a sus camaradas, donde emprendían algunas discusiones apasionadas, violentas a menudo. Se comentaban en ellas las últimas encíclicas pontificales, las diversas tendencias filosóficas de la actualidad como, por ejemplo, el tolstoismo. En un banquete, Sangnier llegó a dar, incluso, un brindis a la República francesa, lo que motivó algún que otro alboroto.

El *Sillon* fué primeramente el nombre de una pequeña revista, fundada en 1894 por Paul Renaudin, el cual acababa de dejar el colegio; Marc Sangnier se hizo cargo de la dirección de dicha revista y el grupo que le rodeaba tomó también este nombre. En la Escuela Politécnica, Sangnier organizó igualmente, con autorización del gobernador, reuniones libres que se llevaban a cabo en las horas del recreo; entre católicos, se comentaban en ellas los Evangelios, los Pensamientos de Pascal y las obras del P. Gratry; habiendo presentado su dimisión, Marc Sangnier formó inmediatamente un comité de iniciativa del cual permaneció siendo *Le Sillon* su órgano de propaganda; alrededor de este joven jefe que ya se había impuesto, se agruparon numerosos jóvenes. ¿Cuál era entonces su ideal? Parece ser que durante los primeros años las ideas no les sobraban; por lo pronto, afirmaban su fe democrática, su cristianismo, y Sangnier tenía la intención de cristianizar la democracia con el fin de educarla y transformarla. Para Marc Sangnier, la democracia es la organización social que tiende más que ninguna a llevar al máximo la conciencia y la responsabilidad cívica de cada uno; para inculcar al pueblo la conciencia de sí mismo, de su responsabilidad y de sus deberes, es preciso una fuerza social que transforme las almas; el catolicismo integral, por sí solo, puede operar esta transformación. Sangnier escribirá en *Le Sillon, Esprit et Méthode*: «El catolicismo tiene todo lo que es preciso no sólo para perfeccionar las almas individuales, sino



Marc Sangnier (Cl. Walery).



El Conde Albert de Mun (Cl. Chalot).

para unir a los hombres entre sí, para precisar, disciplinar y realizar las aspiraciones democráticas de los pueblos» (p. 20). Era preciso crear una élite católica y democrática a la vez, compuesta de las individualidades más inteligentes y más fuertes de cada profesión, liberal y manual. *Le Sillon* había de ser el centro de formación de esta élite que se daría por entero a Cristo y a la «causa», como se dice corrientemente en el *Sillon*.

El grupo del *Sillon* afirma que no hace política militante, pero proclama sin embargo que está animado exclusivamente del espíritu republicano; «la República, no su caricatura, que es lo que tenemos hoy—y que no es otra cosa que una monarquía decapitada—, sino la verdadera República, nos parece ser la verdadera democracia, tal como nosotros la hemos imaginado.» La característica más importante del *Sillon* es lo que el grupo llama *l'amitié du Sillon*, esta amistad fuerte y profunda definida así por Marc Sangnier: «La amistad que une a los seres que sienten hervir en el fondo de su corazón la misma fe ardiente, anhelante de amor y de caridad, que han trabajado juntos en esta penosa labor, la cual es preciso llevar a cabo ante todo, por encima de uno mismo, si quiere uno convertirse en hombre verdaderamente libre. Entre seres ligados por semejantes lazos de unión, las diferencias de clase, de traje o de lenguaje desaparecen: ya no se encuentra uno frente a un burgués o un obrero, sino simplemente ante un hombre, un hermano, un amigo en Cristo.» Ciertamente este fuego sentimental y generoso incurre en ciertos excesos de lenguaje y ciertos errores de juicio, como fácilmente puede comprenderse. Marc Sangnier es singularmente parecido a Lamennais por su temperamento; como él, es sensible, imaginativo, fogoso y un poco desordenado (1); en cambio, contrariamente a Lamennais hacia quien se diri-

(1) Encontramos un retrato de Sangnier en *L'enfant chargé des chaînes,* del novelista católico francés FRANÇOIS MAURIAC: «Los que le amaban no veían su corbata mal puesta, ni sus cabellos en desorden, ni su boca vulgar en una cara tosca, su enorme cuello o sus mejillas fláccidas y siempre mal afeitadas; sólo veían sus ojos admirables, su mirada perdida—una mirada que atravesaba las almas—y sus hermosas manos largas y finas, que, con gesto habitual, iban sin cesar hacia las manos del hombre que trataba de conquistar y, crispadas, las retenían en imperioso apretón.» Y otro académico católico, Louis Gillet, dirá de Marc Sangnier: «El más hermoso de sus privilegios es el don de ser amado. Jamás he conocido en persona alguna este incomparable poder, este atractivo sobre los corazones...»

Pero, como dice DANSETTE en la *Vie intellectuelle* (julio de 1950, pág. 12),

ge sin titubeos todas las simpatías del *Sillon,* Marc Sangnier no es orgulloso, y será él quien le salvará en el momento de ser condenado por la Santa Sede. Pues el *Sillon* se aventura en teorías peligrosas o delicadas; ya en 1899 *Le Sillon* acusaba a León XIII «de renegar de la obra de su glorioso pontificado» (número del 10 de abril), y amonestaba a la Iglesia «por haber adoptado en Trento una actitud falsa» (10 de junio); el periódico llegó hasta falsificar la encíclica *Aeterni patris.* Con esto podemos ya darnos idea de la presunción de estos jóvenes, a quienes faltaba el don del discernimiento. Poco a poco *Le Sillon* pasó del plano puramente religioso al terreno político; predicaba la «democracia cristiana» y quería que fuese «no confesional», afirmándose como un movimiento de educación democrática política. Casi por toda Francia se fundaron grupos, se establecieron círculos de estudios, donde la naturaleza apasionada de Sangnier vertía su sentimentalismo: los nuevos adeptos de *Le Sillon,* que no debían pasar de dieciocho años, velaban una noche antes de su nombramiento, como los caballeros medievales antes de ser armados. Era una especie de «religión», como dijo acertadamente el P. Grandmaison en su estudio sobre la *Vie catholique dans la France contemporaine* (París, 1918, pág. 212).

El movimiento se convirtió en una escuela de economía social. Poseía sus periódicos: *Le Sillon,* para las personas ilustradas; *L'Eveil Démocratique,* para las masas populares; la *Correspondance Militaire,* para el Ejército; el *Bulletin d'Action et de Propagande,* reservado a los afiliados y que daba las consignas imperativas del Centro director. La fortuna personal de Sangnier le permitía dominar completamente su organización en una especie de «monarquía absoluta». «Para el *sillonismo,* Sangnier era el Profeta, el Mesías», escribe Ariès. *Le Sillon* intervino en las luchas electorales; quería con-

---

«Marc es un apóstol, no un santo. Tiene los inmensos defectos de sus dones únicos... Su afección, su apetito de dominación espiritual, son exclusivos. No admiten ni la oposición ni la repartición... Al no mantenerse siempre al mismo grado la adoración, resulta fatal que los ojos desengañados acaben por diagnosticar en Marc cierto narcisismo del cristianismo y de la democracia. Algunos discípulos antiguos, ya que no viejos, protestan contra lo que ellos llamarán más tarde su «cesarismo místico», contra sus métodos, impregnados de una mezcla de «iluminismo y de pillería». Algunas valiosas y buenas voluntades abandonaron por ello el grupo del *Sillon,* al que hubiesen podido aportar los consejos de su experiencia; citemos, por ejemplo, al P. Laberthonnière, a Paul Bureau, al abate Desgranges y a Marius Gonin.

ciliar el espíritu democrático y el católico; «pero, al querer cristianizar a la democracia—dice Mourret—, daba la impresión de querer democratizar al cristianismo».

Nuevos centros se iban creando en toda Francia, primeramente a través de los patronazgos católicos; habían sido creados círculos de estudios sociales que reunían a empleados y obreros en su mayor parte; estos círculos fueron agrupados rápidamente en congresos regionales que se convertirán muy pronto en los congresos del *Sillon*. En 1905, 1.500 congresistas representaban un millar de círculos que se reunían alrededor de Marc Sangnier y del cardenal Richard, lo que atestiguaba que el *Sillon* se había convertido en una gran potencia social. Se lanzaron las bases de las *Universidades populares*, que serán «las catedrales de la democracia»; se abrieron Institutos populares (1901), de los cuales se podía contar una treintena en 1905. Después tuvieron lugar reuniones contradictorias, controversias ruidosas, mítines de gran resonancia. Para proteger estas reuniones, se creó la *Jeune Garde* (1901), que vestía un traje de gimnasta pero llevaba una espada, la cual se representaba también por medio de una cruz bordada en la esclavina; la insignia del *Sillon* era una espiga de trigo atada por una cinta encarnada. Los congresos, las conferencias permiten al *Sillon* precisar su pensamiento; éste está convencido de que el régimen capitalista actual y el estado asalariado acabarán por desaparecer y hacer sitio a una organización social más justa, más cristiana. Los «sillonistas» fundan en 1904 *l'Office social du Sillon*, que se convierte en su centro de acción económica y que publica folletos, extractos, cursos; este «Office» origina la creación de cooperativas de consumo. La acción «sillonista» actuó profundamente entre los estudiantes y los empleados ocasionando una reedificación incontestable en la vida cristiana. León XIII aprobó de todo corazón este generoso movimiento, tan conforme a su pensamiento; el cardenal Rampolla, el 17 de diciembre de 1902, había escrito: «Me es sumamente agradable haceros saber que el fin y las tendencias del *Sillon* han complacido altamente a Su Santidad». Pío X, en 1903, recibió a Marc Sangnier y se entretuvo largo rato con él; en 1904, éste tuvo el gran honor de hablar de la Santísima Virgen en la Basílica de los Santos Apóstoles, en el Congreso Mariano Universal. En estos momentos el *Sillon* estaba en la plenitud de su apogeo.

Desde entonces empezó a declinar; habían empezado a surgir ciertas tendencias contradictorias; habían sido lanzados ya algunos gri-

tos de alarma. La organización demasiado autocrática de la obra (se comparaba a menudo a Marc Sangnier como a un nuevo Mesías, como demuestra Cousin en su *Sillon et les catholiques*, pp. 39 y 40), el espíritu demasiado personal y dominador de Sangnier, su obstinación en rechazar los consejos de sus más prudentes lugartenientes, la insuficiencia de sus estudios teológicos y sociales y sus temeridades de lenguaje, hacían prever luchas peligrosas (1).

Ya el 18 de enero de 1901, León XIII, en una carta pontificia, había precisado el sentido de las directrices de la Santa Sede; en ella dejaba establecido que la democracia cristiana recomendada por el Papa no debía interpretarse en el sentido de una acción política, y que esta palabra, en los documentos pontificios, no debía significar más que «la acción benéfica del cristianismo con relación a los pueblos» (ver T'Serclaes, op. cit., III, págs. 260-293). Pero la sublevación había surgido en el seno de ciertos grupos demócráticocristianos de otros países, y también se produciría en Francia; *Le Sillon*, afectando llevar la bandera cristiana, se separaba poco a poco de la Iglesia. Puede decirse que del movimiento democráticocristiano de entonces nació el americanismo, cuya primera manifestación en Francia siguió al «Congreso de las religiones», que se había celebrado en Chicago en 1893 bajo la presidencia del cardenal Gibbons. León XIII hizo fracasar el proyecto de un Congreso parecido, que debía celebrarse en París con motivo de la Exposición Universal de 1900. En 1899 y en 1900 los Congresos eclesiásticos de Reims y de Bourges, organizados por los abates Naudet, Lemire y Dabry, proyectaron sustituir el gobierno de la Iglesia por un gobierno mixto modelado sobre el «parlamentarismo». La influencia del libro de Fogazzaro, *El Santo*, fué entonces profunda, porque quería una reforma de la Iglesia por medio de una acción oculta dentro de ella: «No separarse de la Iglesia, sino apoderarse de ella», decía, de acuerdo con los modernistas. Existía una correspondencia clandestina (*Le Lien*), que publicaba

(1) Con el R. P. Fontaine, S. J., podemos afirmar que el cristianismo del *Sillon* estuvo siempre en función directa de su democratización y que esta democratización cristiana es una deformación del Evangelio en la ideología revolucionaria. El R. P. Le Floch, en su obra sobre el cardenal Billot, hace la misma observación. La inmanencia social que, a los ojos del cardenal Billot, resume la doctrina del *Sillon* no es en realidad más que una transcripción de la inmanencia religiosa, que constituye el fondo de la tesis modernista; el error social tenía por fundamento un error dogmático.

los artículos de Loisy y penetraba en los seminarios; la sostenían periódicos demócratas, como la *Justice Sociale*, de Naudet, y la *Voix du Siècle*, de Dabry. Los obispos franceses dieron la voz de alarma ante este movimiento modernista francés (1). Se sabe, por otra parte, que se ejercieron influencias poderosas, «apremiantes instancias», para convencer a León XIII de que llamase a la acción popular cristiana «la Democracia cristiana». Sangnier escribía entonces: «No se podrá en adelante ser católico sin ser demócrata cristiano» (cfr. *Razón y Fe*, 1910, XXVIII, pág. 161). Con mucha frecuencia repiten esta frase todavía hoy los hijos espirituales de Sangnier, tales como el M. R. P. francés.

Pío X intervino en los diversos movimientos sociales católicos menos frecuentemente que su antecesor. En su pontificado, hacia 1905, se podían considerar como grupos de acción social en Francia: la A. C. F. J., bendecida y protegida por Pío X; *L'Action populaire de Reims*, y las *Semaines Sociales*. Quedaba todavía *Le Sillon*. Hacia 1906 había entrado en relación con sectores protestantes, y, en 1907, Marc Sangnier, en el Congreso «sillonista» de Orléans, dió a conocer su plan de un *plus grand Sillon*, en que serían admitidos librepensadores y protestantes. Los obispos franceses retiraron su apoyo a un movimiento que quería darles lecciones de apologética y de religión; «el Gran Sillon aspira a realizar un nuevo centro de unidad moral, uniendo todas las fuerzas vivas, conscientes o inconscientes, del espíritu cristiano», se leía en *Le Sillon* del 10 de febrero de 1907. Este movimiento consiguió dividir profundamente a los católicos franceses. Pastores protestantes escribían en *L'Eveil Démocratique*; Sangnier hablaba en los templos protestantes; *Le Sillon* aprobaba el anarquismo ruso, muy activo entonces, considerándolo como la doctrina de los «mártires de la autocracia». Políticamente, *Le Sillon* iba de la mano con los socialistas, preconizando la lucha de clases. Sus ideas explosivas no estaban reunidas en un cuerpo de doctrina coherente,

(1) Es preciso subrayar también la lucha que tuvo que sostener el *Sillon* contra *L'Action française*, que reclutaba sus gentes entre la élite católica francesa. Los dos jefes son tan opuestos como su doctrina: Marc Sangnier es un romántico sentimental, vago y caluroso; Maurras es un intelectual clásico, un cartesiano tajante y seco. El primero acentúa su doctrina sobre Cristo y la fe regenedora; el segundo, sobre la Iglesia y el Rey, sobre la disciplina al servicio del orden; para el uno se trata de problemas morales; para el otro, de problemas constitucionales. En esta lucha ideológica, el *Sillon* va a perder la primera partida, pero tomará su revancha cincuenta años más tarde.

sino diluídas en gran cantidad de entusiasmo, de propaganda, de buena voluntad, de sensiblería y de imaginación. Pío X y la Santa Sede se mostraban inquietos por esta desviación. Ya en 1907, cuando Sangnier estuvo en Roma, el Papa le había dicho: «Ni tú ni tu obra podéis recibir mi bendición apostólica... Tú has desertado; has querido crear una asociación meramente política y laica; Nos no la aprobamos» (citado por Ariès, y en *Razón y Fe*, 190, XXVIII, página 285). Finalmente, en una carta del 25 de agosto de 1910, dirigida al episcopado francés, el Papa condenaba las doctrinas «sillonistas». Hacía una justa distinción entre lo que había de laudable en este movimiento y los errores en que habían caído sus adeptos: el primero consistía en «preconizar, en su celo por la emancipación económica, política e intelectual de los humildes, una *igualdad* quimérica»; el segundo estaba «en colocar primordialmente en el pueblo la autoridad pública»; el tercero, en «querer justificarse con la doctrina evangélica», apelando para ello «a un Evangelio interpretado a su manera»; el cuarto era que, «so pretexto de que su movimiento era esencialmente social y político, rehuía la dirección de la autoridad eclesiástica». Pío X pedía a los dirigentes de *Le Sillon* que «cediesen su puesto» a la autoridad jerárquica, organizándose en grupos diocesanos como *sillons catholiques*.

Marc Sangnier se sometió, y también sus compañeros (1); pero continuó su trabajo de pura política en su periódico *La Démocratie*. Su espíritu continuó vivo en una parte de los católicos franceses. La Universidad Católica de Lille se convirtió prácticamente en un centro «sillonista» importante; en ella se fundó una Federación que agrupaba a toda clase de estudiantes, sin atender a sus convicciones religiosas, con tal que fuesen «republicanos»; el Comité de esta agrupación estaba formado por librepensadores, dos protestantes, dos sillonistas, dos socialistas y un colectivista, Rober Salengro, que llegó a ser bastante célebre como ministro socialista en la Tercera República. Las ideas «sillonistas» siguieron con vida en Francia; veremos más tarde su desarrollo durante el pontificado de Pío XI y en la actual política del M. R. P., cuyas extrañas alianzas con los comunistas y socialistas se explican perfectamente a la luz de la historia de la primera generación «sillonista».

(1) Un militante, Amédé Guiard, declaró: «Somos culpables, pero no en nuestras intenciones, sino en los resultados de nuestras acciones», y copió de rodillas la carta del Papa condenando al *Sillon*.

A pesar de todos los compromisos y promesas de estos cristianos «de izquierdas» (se los llamaba en Francia los «rojos cristianos»), se ha podido comprobar que la política del gobierno laico y masón con relación a la Iglesia francesa no experimentó cambio alguno. Por otra parte, la inmensa mayoría de los católicos franceses se mantenía en posiciones que no ejercían la menor influencia sobre las masas populares.

Poco a poco fueron penetrando en los católicos las ideas sociales. La A. C. F. J. organizó Mutualidades, Cajas de crédito y de socorro; pero su posición derechista alejaba de ella a los obreros. Otros grupos, especialmente las *Semaines Sociales,* se esforzaban en elaborar un programa práctico de «reorganización corporativa de la sociedad» según las doctrinas de La Tour du Pin, participando en la elaboración de numerosas leyes obreras propuestas al Parlamento francés. Hubo quienes, como Harmel, Fonsegrive, Georges Goyau, intentaron unir las tendencias de los católicosociales de derechas y las del *Sillon*; pero los afiliados a *L'Oeuvre des Cercles* y a la A. C. F. J. desconfiaban del sentido político de la Démocratie chrétienne, y La Tour du Pin, monárquico, oponía la concepción jerárquica y social de *L'Oeuvre des Cercles* al ideal igualitario e individualista de los demócratas. Los católicos franceses estaban divididos en el terreno social, lo mismo que en el político; mientras que los católicos de derechas seguían siendo antirrepublicanos, Sangnier fundaba en 1912 su *Ligue de la Jeune République,* que era sencillamente la continuación política de *Le Sillon,* reaparecido en 1919; Sangnier, elegido diputado por París, comprometió su Liga y su grupo en una campaña de aproximación franco-alemana en contra de la política nacionalista de *L'Action Française*, monárquica (1). Los católicos conservadores atacaban violentamente a los católicos de izquierda, acusándolos de «socialismo», de «modernismo social», y este catolicismo «de derechas», llamado también «integrista», contaba, evidentemente, con el apoyo de Roma.

(1) Parece ser que la condena pontifical rompió el encanto que rodeaba a Marc Sangnier; después de 1918, éste continuó actuando en la política, pero sin gran éxito, pues su personalidad desbordante, su alejamiento de los problemas concretos, le hacían impropio al trabajo político esencialmente relativo y contingente. Como dice DANSETTE (op. cit., pág. 26): «Sangnier permanecerá incomprensible e insoportable, y los católicos de izquierdas ya no conseguirán emprender casi nada, ni con él, ni sin él. Los años transcurrirán, blanqueará su bigote y tomará un aspecto de viejo original predicando en el desierto, rodeado

Los sectores obreros no sentían la menor atracción por el patronazgo autoritario y jerárquico de *L'Oeuvre des Cercles*, y los dirigentes políticos católicos llegaron a aconsejar a los sindicatos de espíritu católico que disimulasen este carácter «no autorizado por la ley». En realidad, los sindicatos cristianos se desarrollaron en Francia, y veremos su potencia en el próximo capítulo sobre el período actual de la Iglesia francesa.

Por otra parte, se observa en el movimiento católico social francés un sentimiento de inferioridad, que es consecuencia natural de la actitud defensiva que mantuvieron los católicos franceses durante mucho tiempo en el terreno político. No se puede hablar de fracaso en la empresa social de los católicos franceses desde 1880 a 1914; esto es indudable. Pero la hipoteca de su debilidad política pesó enormemente teñida de antirrepublicanismo, alejó de ellos a las masas obreras, a las que la escuela laica obligatoria había hecho ya ateas e indiferentes. Este fenómeno puede comprobarse perfectamente en la renovación católica obrera que se inició después de 1918, cuando la Iglesia de Francia aceptó francamente relaciones oficiales con el Estado.

---

de algunos jóvenes, que se apiñarán obstinadamente alrededor de su gran hombre incomprendido. Después, a continuación de la segunda guerra mundial, convertido en un patriarca simbólico e inofensivo, sus herederos del Movimiento republicano popular le sentarán en el puesto de honor y venerarán en él una reliquia de los tiempos heroicos.»

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO X


Las principales obras, relativas a este período, sobre la acción social de los católicos en Francia, son las siguientes: Abate Emmanuel Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France* (1870-1914), P., 1923, 5 vols.; Calippe, *L'attitude sociale des catholique français au XIXe siècle,* P., 1911, 3 vols.; Dabry, *Les catholiques républicains,* P., 1905; G. Goyau, *Autour du catholicisme social,* P., 1897-1909, 4 volúmenes; Védie, *L'Eglise et les oeuvres sociales en 1900,* P., 1901; R. P. Mainage, *Les mouvements de la jeunesse catholique française au XIXe siècle,* P., 1919; Leroy Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie,* P., 1892; Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale,* P., 1917; H. Joly, *Le socialisme chrétien,* P., 1892; Max Turmann, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique «Rerum novarum»,* P., 1900. Sobre el problema obrero, véase la obra reciente de Georges Duveau, *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Seconde République et le Second Empire,* P., 1948. Cfr. igualmente: Ch. Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine,* P., 1924, 2 vols., y *Evolution de la IIIe République,* P., 1921; Vialatte et Caudel, *L'année politique,* P., 1906-1913, 6 volúmenes; G. Roloff, *Schulthess' europäischer Geschichtskalender,* Munich, y, especialmente, Paul-Louis, *Histoire du socialisme en France de la Révolution à nos jours,* P., 1925.

Sobre la mentalidad obrera pueden leerse con provecho, además de las obras ya citadas, Laveley, *Le socialisme contemporain,* P. 1896; B. Malou, *Histoire du socialisme,* P., 1880-1885 (sin sentido crítico); A. Shadwell, *The socialist movement,* 1824-1924, London, 1925, 2 volúmenes; W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus,* Jena, 1924, 2 vols.; E. Denis, *Histoire des systèmes socialistes,* P., 1904; A. von Cleichen-Russwurm, *Das wahre Gesicht. Weltgeschichte des sozialistischen Gedankens,* Darmstadt, 1919; H. Herkner, *Die Arbeiterfrage,* Berlín, 1923, 2 vols.; L. Ferré, *Les classes sociales dans la France contemporaine,* P., 1936.

Sobre la acción legislativa de los católicos, véase: Albert de Mun, *Discours et Ecrits divers,* P., 1893, 7 vol.; Ch. Brossier, *La Pensée sociale d'Albert de Mun,* Marsella, 1929; Terrien, *Mgr. Freppel...,* Angers, 1932; Jean Dorigny, *L'abbé Lemire, son oeuvre parlementaire,* P., 1914.

Sobre el *Sillon* y los demócratas cristianos: Cfr. N. Aries, «*Le Sillon» et le mouvement démocratique,* P., 1910; Descoqs, «*Le Sillon» et le mouvement démocratique,* en «Etudes», enero 1910 (CXXIII), págs. 675-685; véase la «Revue du Clerge français», 15 sept. 1910 (LXIII), págs. 739-758; Yves de La Brière, *Luttes présentes de l'Eglise,* 1.ª serie, págs. 27-71; cfr. «Razón y Fe» (XXVIII), 1910, el texto de la carta de Pío X a los arzobispos y obispos franceses (págs. 277-288). Abbé Naudet, *Les Démocrates chrétiens, Doctrine et Programe,* P., 1899; et *Notre devoir social,* P., s. d.; Abbé Pierre Dabry, *Les catholiques républicains, Histoire et souvenirs* (1890-1903), P., 1905; J. Lamoot, *Mgr. Six,* P., 1938; Dr. Cornilleau, *L'abbé Naudet,* P., s. d.; L. Divry, *L'abbé Garnier,* P., 1936; J. Folliet, *Notre ami Marius Gonin,* P., 1946, Jules Zirnheld, *Cinquante années de syndicalisme chrétien,* P., 1937; P. Henry, *Le mouvement patronal catholique en France,* P., 1936; J. Zamanski, *Nous, catholiques sociaux,* P., 1947; G. Lestrat, *Les beaux temps du Sillon,* P., 1926; Lecanuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII,* P., 1930.

Sobre los monárquicos y la Acción francesa: *La monarchie française: lettres et documents politiques 1844-1907,* con prefacio del duque de Orléans, P., 1907. Paul-Boncour, *Entre deux guerres. Les luttes républicaines,* P., 1945, 2 vols.; E. Giraud, *La crise de la démocratie et le renforcement du pouvoir exécutif,* P., 1938; Mermeix, *Le ralliement et l'Action française,* P., 1927; X, *Non l'Action française n'a bien servi ni l'Eglise ni la France,* P., s. d.; Lazare de Gérin Ricard y Louis Truc, *Histoire de l'Action française,* P., 1949.

# CAPITULO XI

## ENTRE DOS GUERRAS (1918-1939)

La guerra mundial de 1914 a 1918 aplacó las disputas políticas en Francia; el peligro que se avecinaba, demasiado amenazador, creó la unanimidad nacional alrededor de la patria en peligro. No es que las pasiones se hubiesen apagado; en las izquierdas algunos periódicos, de provincias sobre todo, intentaron recayese sobre la Iglesia de Francia las causas de la guerra, atacando la neutralidad del Vaticano e insultando groseramente a los sacerdotes. El periódico de la *Action française*, por su posición nacionalista, patriótica e intransigentemente tradicional, se convertía naturalmente en aliado del gobierno, el cual necesitaba que todos los resortes del país fuesen reforzados y la moral sostenida. Es preciso reconocer que la Acción francesa defendió en todo momento la posición de neutralidad de Benedicto XV, acusado en Francia de germanófilo; y exigió la libertad para la propaganda católica que ciertos sectarios izquierdistas negaban a la Iglesia durante la guerra.

Jurídicamente, el divorcio entre la Iglesia de Francia y el Estado no sufrió cambio alguno; recientemente M. Lucien Crouzil en su excelente obra *Quarante ans de séparation* (1905-1945), publicada en 1946, habla de una «reconciliación entre la Iglesia y el Estado». Su expresión nos parece excesiva. No ha habido reconciliación (ningún texto ha sido modificado orgánicamente), sino, más bien, «transformación del divorcio en separación amistosa». Era difícil, en efecto, para el Estado francés pedir el sacrificio de la vida y de los bienes de los franceses sin atenuar la política de hostilidad espiritual que prac-

ticaba desde 1905, al menos contra la mitad de ellos ; era difícil aceptar como soldados a los sacerdotes y religiosos y continuar aplicándoles las leyes de excepción de 1908. Resultaba difícil pedir la unión a todos los franceses y prohibir el ejercicio público de la religión, una de las profundas fuerzas motrices de esta unión y de los sacrificios pedidos por la patria en peligro.

Los primeros tiempos de la guerra de 1914 conocieron una especie de concorcia cívica, de pacificación religiosa. El presidente de la República, Poincaré, lanzó el 4 de agosto de 1914 la famosa fórmula de *L'Union sacré*. El jefe del Estado, en agosto de 1914, envió un representante a los funerales por el papa Pío X en Notre Dame, de París, y en septiembre de 1914 recibió en Burdeos, sede provisional del Gobierno, por mediación del cardenal Amette, arzobispo de París, el mensaje oficial del nuevo papa Benedictino XV, que notificaba al jefe del Estado francés su advenimiento al trono pontificio. Por la misma vía indirecta, Poincaré hizo llegar al Vaticano su respuesta protocolaria. Pero hasta en esto vigilaba el latente anticlericalismo gubernamental. Cuando el Consejo de Ministros examinó el texto, redactado en el Quai d'Orsay por Felipe Berthelot, los miembros del Gabinete Viviani exigieron que se modificase. El presidente de la Républica expresaba a Benedicto XV sus «votos por la grandeza de su Pontíficado» ; hubo que suprimir el término «grandeza», que se juzgó «excesivo y comprometedor». Poincaré, en sus *Souvenirs* (t. V, p. 307), describe aquella escena y le aplica estas palabras precisas y duras: «Pequeñez y miseria».

El 22 de mayo de 1916, Poincaré asistió a una misa celebrada en la Sainte-Chapelle por los miembros del Colegio de Abogados de París caídos en el campo del honor ; era uno de los miembros más ilustres del Colegio, y ése fué el motivo de su asistencia. En realidad, el laicismo anticlerical de los sectores gubernamentales franceses no se calmaba y las logias masónicas seguían en guardia (1). Francia toleró perfectamente que los religiosos franceses muriesen por ella, pero, una vez desaparecido el peligro o próximo a desaparecer, el odio religioso recobró sus fueros. Y así, en 1918, Clemenceau, presidente del Consejo, el «Padre de la Victoria», decretó que la pre-

(1) Hay que recordar para comprender esta situación la terrible frase de Clémenceau : «A partir de la Revolución, estamos sublevados contra la autoridad divina y humana, con las cuales, de un solo golpe, ajustamos una terrible cuenta el 21 de enero de 1793.»

sencia oficial de los representantes del Estado francés en las ceremonias de acción de gracias por la victoria chocaba con «el obstáculo decisivo de la ley», y Poincaré tuvo que abstenerse de asistir en Notre Dame al tedéum por el armisticio. El cardenal Amette hizo alusión a la ausencia de los que permanecían «prisioneros voluntarios o forzosos de una legalidad dudosa». La «Unión sagrada», excelente fórmula política de pacificación interior durante la guerra, ya no tenía razón de ser una vez pasado el peligro, y la III República volvió a poner en juego su política anticlerical.

Es evidente que debemos distinguir en nuestro estudio lo que corresponde al país legal y al país real, según feliz expresión de Charles Maurras. La guerra de 1914-1918 vió renacer en Francia el sentimiento religioso, avivado grandemente ante la presencia de la muerte y los sufrimientos de la guerra. El 10 de agosto de 1915, en la *Revue des Deux Mondes,* y con la firma de Labat (*Notes optimistes*), podíamos leer: «El sentimiento religioso es muy vivo en Francia. Desde luego, se ha retirado de la superficie, pero queda a la entrada de las profundas avenidas del alma. La descristianización es completamente superficial... Así se puede explicar la explosión del sentimiento religioso en los frentes. El pensamiento de una muerte heroica no nos hace religiosos. Confirma lo que somos.»

## EL ESTADO DE LOS ESPÍRITUS EN 1918.

Después de haber sacudido los cimientos de mayor número de Estados que todas las revoluciones juntas lograron hacer en el curso del siglo XIX, la guerra mundial había alterado profundamente los espíritus; el espíritu democrático parecía ser el gran vencedor de una guerra que, en ciertos países de Europa, concluía en revolución; la victoria de los Aliados era la de la democracia, y Deschanel, futuro presidente de la República francesa, decía en enero de 1919: «En el mundo entero, las instituciones libres han sabido resistir. Por todas partes ha vencido la democracia, mientras que por todas partes también ha ido cayendo el absolutismo». Estas palabras, como todas las afirmaciones políticas, eran equívocas; pronto lo habremos de ver. Es cierto que los tronos empezaban a derrumbarse por todas partes ante un estruendo de guerras civiles, de revolución y represiones brutales; Europa parecía «un laboratorio edificado sobre un vasto cementerio», según la dura expresión de Masaryk.

Las necesidades de la guerra, es decir las exigencias de una organización colectiva totalitaria bajo un mando militar, habían provocado un intenso impulso de socialización ; Francia podrá presenciar entre 1918 y 1939, cómo va afirmándose el empuje del partido socialista, fijándose y agregándose ; por otra parte, muy pronto el nacimiento y el rápido triunfo del partido comunista modificará profundamente este tablero de ajedrez político. Dicha tendencia social colectivista fué favorecida por el desorden económico y financiero que siguió al conflicto mundial : la destrucción había sido completa ; los medios económicos y financieros, arrojados a la hoguera. Una avalancha hacia el consumo, un deseo de producción se apoderó del mundo ; se quería recuperar el tiempo perdido. A las necesidades normales del consumo, fueron sumadas ciertas necesidades momentáneas de reconstrucción ; creía uno estar en una nueva era de producción casi ilimitada. Pero, en 1920, sucedió a la inversa : cesó el espejismo y cundió el pánico por doquier ; los precios bajaron, los mercados se encontraron de repente abarrotados. Sobrevino entonces un período de trastorno monetario que acompañó naturalmente a las crisis monetarias y a los desórdenes políticos ; la moneda de los distintos países se desvalorizó, quedando inutilizada. Se trastornó el binomio : salario-precio, y la falta de trabajo alcanzó a millones de trabajadores ; clases enteras de la sociedad fueron por ello afectadas ; como dice Baumont, «en ciertos países de la Europa central y oriental, donde el caos se desarrollaba junto a las convulsiones financieras, esta época de agitación resultó más triste aún que la misma guerra».

El período intermedio entre las dos guerras, dedujo toda la cuestión al plano político ; entre el mundo de 1913 y el mundo de 1919, no hay ninguna medida común ; lo que, dentro del plano político, la marcó en adelante, fué la preponderancia de las multitudes, la desaparición del mundo liberal, la desintegración de la persona, la aparición de las civilizaciones en masa ; la industria hace aparecer una clase nueva ; el maquinismo militar ha hecho nacer la amorfa colectividad, la desvalorización del ser humano que se doblega dócilmente a las órdenes de un jefe, de un partido o de un comité político ; el *yo* dimite, y Paul Valéry lo dirá acertadamente : «esto es, en resumen, el triunfo brutal, absoluto, del maquinismo, de la técnica, del materialismo.»

Francia—que no se apercibió de ello de momento—salió vencedora, pero completamente agotada y empobrecida de su victoria ; su

escasa natalidad no podía compensar su 1.300.000 muertos y los numerosos heridos e incapacitados de la guerra. Hubo al principio una especie de borrachera engañosa provocada por el hecho de sentirse fuerte, vencedor, triunfante; además, los combatientes, los «poilus», que regresaban del frente y de las trincheras, traían consigo una mentalidad, un ansia de vivir, un desprecio de los riesgos, una actitud ante los problemas de la vida, que iban a dejar profundamente marcada la post-guerra. La guerra por espacio de cuatro años, los había desequilibrado y los primeros años de paz fueron para ellos de una adaptación difícil, a menudo desgraciada en la vida civil, pues el heroísmo en el campo de batalla no tiene nada que ver con las virtudes cotidianas.

En el plano político, la guerra había removido profundamente las clases sociales: el obrero se había rozado con el noble, el burgués había convivido con el campesino; los sindicalistas revolucionarios se habían tropezado con los sacerdotes en el frente; se creó lo que se llamó la mentalidad de «antiguo combatiente» y ésta desempeñará un importante papel después de la guerra. «Los del frente» querían unirse contra los aprovechados de la retaguardia, contra los políticos que los habían echado en medio del fuego. El anticlericalismo desaparecía para dejar sitio a los verdaderos problemas, relativos a las cuestiones sociales, y que durante veinte años habían sido esquivados.

Todos estos generosos sentimientos iban a estrellarse contra la la política profesional; el nuevo resplandor de las democracias redundaba sobre todo en la francesa; el hecho de que los tratos de la paz se acordaran en Versalles aumentaba el prestigio de la III República. Pero la guerra no había suprimido los partidos ni los comités políticos. La Cámara de 1914 había sido una Cámara radical y anticlerical, saturada de pasión antirreligiosa; muy pronto, de la «Unión Sagrada» apenas quedó nada. Se respetó, naturalmente, el nuevo estado de espíritu de la opinión, pero todo siguió igual. Además, el partido socialista volvía a estar profundamente dividido: si las derechas procuraban atenuar sus peticiones, las izquierdas, los *minoritaires,* se veían impelidos por los comunistas, que sólo deseaban una revolución. Aun cuando todavía permanecen unidos, van a separarse muy pronto en el momento de la creación de la III Internacional comunista en Tours, en 1920.

Desde el 2 de julio de 1919, seis meses después del armisticio, tuvo lugar en la Cámara un debate sobre la reanudación de las relaciones

con la Santa Sede; los socialistas y los radicales masones acusaban al Papa, Benedicto XV, de haber sido germanófilo durante la guerra. Un independiente, De Monzie, pedía que, al menos, se hiciese una política «de présence»; el ministro de Asuntos Exteriores, Stéphen Pichon, declaró en la tribuna: «Quiero que mis primeras palabras de esta tribuna, sean para repetir lo que a menudo se ha dicho: que todos los franceses han cumplido con su deber; que los sacerdotes, como los demás, han realizado completamente el suyo y que, quienquiera que ellos sean, tienen derecho al reconocimiento de toda la nación. Se manifiesta ante el gobierno, interés por la política religiosa a seguir: esta política del gobierno es muy sencilla. En Alsacia y Lorena, la ley es el Concordato; nosotros practicamos el Concordato. En Francia, la ley es la separación de la Iglesia y el Estado, nosotros practicamos la separación de la Iglesia y el Estado».

Pero los socialistas temían por el laicismo del Estado, y Marcel Sembat lo afirma: «¿Es que no habéis oído decir todos lo que iba a ser de la empresa laica después de la guerra? ¿Que ahora, bajo el pretexto de unión y de reconciliación nacionales, nuestras leyes laicas debían ofrecerse en ofrenda expiatoria sobre el altar de la patria? ¿No se os ha dicho que, después de la guerra, ya no se tratará de hacer respetar la Ley sobre las Congregaciones? Se nos ha dicho: Los frailes han regresado, se han conducido bien, ya no volverán a marcharse... Pero yo, que tengo el convencimiento de ser el intérprete de la mayoría de los republicanos, os digo que lo mismo después que antes de la guerra, las leyes laicas permanecerán intactas.»

Al siguiente día de la Gran Guerra, las posiciones permanecían sin embargo, las mismas; «las leyes intangibles» de la República, es decir, las leyes laicas, no se podían alterar.

### LA FRANCIA DEL BLOQUE NACIONAL (1920-1924).

Las elecciones del 16 de noviembre de 1919, se hicieron por un solo hombre: Clémenceau; el antiguo radical anticlerical, el «Vencedor de los Ministerios», el hombre apasionado que había revuelto los ánimos en los días que precedieron a la guerra, se había convertido en un héroe nacional; «el Tigre», como se le llamaba, tenía entonces una prodigiosa popularidad; se le denominaba el «Padre de la Victoria». Las elecciones se hicieron sobre un dilema: nacionalismo

—es decir, unión como en el frente, entre antiguos combatientes—, e internacionalismo—o sea intención de realizar la revolución socialista tantas veces predicada y jamás conseguida—. El modo de llevar a cabo entonces el escrutinio era bastante complicado; éste se hacía a base de una seudorepresentación proporcional. Los radicales, reflejo fiel de la mentalidad media francesa, no podían aliarse como otras veces con los socialistas: se unieron a los moderados del centro siguiendo el juego político ya conocido. De ello resulta que perdieron más de la mitad de sus sillones; las revueltas comunistas de Brest, la amenaza del «hombre del cuchillo entre los dientes», el resentimiento de muchos franceses contra las izquierdas, a las que consideraban responsables de la falta de preparación de la guerra, habían inclinado a Francia hacia las derechas, hacia lo que se había llamado el *Bloque nacional*.

Pero este Bloque nacional era en sí, como todas las uniones electorales, un equívoco; los radicales que habían penetrado en él mantenían su intransigencia laica contra la cual los católicos protestaban violentamente, sobre todo después de la guerra. Además, los jefes del nuevo Cartel de derechas lanzaban la exclusiva contra los partidos monárquicos que la actividad de la acción francesa durante la guerra había despertado. El equívoco volvía a reinar; sólo quedaba en pie la fórmula de Poincaré: «Nada de bolchevismo de izquierdas, nada de bolchevismo de derechas». Los inspiradores del Bloque nacional esquivaban los graves problemas que habían dividido a Francia; ni Clémenceau, ni Millerand querían reconocer la injusticia de las leyes laicas; éstas podrán—decían ellos— adaptarse fácilmente a la nueva orientación de la política nacional; bastaba «colocarlas en un plano pasivo». Este equívoco aun debía continuar, y continúa todavía.

Millerand tomó la presidencia del Consejo el 21 de enero de 1920 con un gobierno conservador que era, no obstante, lo suficientemente izquierdista para no eliminar del país a los antiguos equipos dirigentes. Volviendo a los tradicionales juegos parlamentarios, no logrará aún así hallar las fórmulas y el programa esperados de ideal nacional, para llevarlo a cabo de nuevo y con amplitud, como insistentemente pedía el país... El 22 de septiembre, después de una corta presidencia de Deschanel, Millerand fué nombrado Presidente de la República; Gorges Leygues le sucedía como Presidente del Consejo de la Cámara llamada «horizonte azul». Pero Millerand sabía que no había sido elegido más que gracias a los votos católicos, por haber dado a enten-

der en cierta ocasión que en consideración al restablecimiento de la paz entre los franceses, consideraba útil reanudar con el Vaticano las relaciones oficiales que Combes había suspendido anteriormente.

Estas relaciones no habían llegado a estar nunca, sin embargo, completamente rotas, cosa que muchas veces se ha puesto en duda; la diplomacia posee siempre mil medios de obrar oficiosa y silenciosamente; emisarios secretos y discretos habían hecho constantemente el camino entre París y Roma. Pero tal situación no podía durar mucho, y Leygues depuso un proyecto de ley en favor del restablecimiento de la Embajada cerca del Vaticano, proyecto que fué discutido del 16 al 30 de noviembre de 1920. Naturalmente, los católicos de la Cámara sostenían el proyecto; los radicales y los socialistas pedían el *statu quo*, y Herriot, Buisson, Paul-Boncour, A. Varenne y Ghensi defendían el contraproyecto en nombre de la santa idea laica; su gran argumento era que este reconocimiento estaba en contradicción con la neutralidad religiosa; Herriot llegaba a temer incluso que la presencia de un nuncio en París pusiese la paz interior de Francia en peligro. El más ensañado de los oradores anticatólicos fué Alexandre Varenne, célebre masón «que veía en los espíritus el escenario: otra vez ante esta Cámara vuelve a plantearse la cuestión de la enseñanza y la de las Congregaciones... son nuestras viejas rencillas que el tiempo había atenuado y que vuelven a reavivarse». En nombre de la «concordia y de la tranquilidad» pide que el gobierno declare solemnemente «que la ley de Separación, la ley de las Asociaciones, y nuestras leyes escolares de 1882 y 1886, permanezcan intangibles, al menos hasta el momento en que el país no haya de ser consultado de nuevo». La maniobra era hábil, pero clásica; la Cámara de 1919 no brillaba por su inteligencia política; compuesta por antiguos combatientes animados por un deseo de hacer bien, pero sin formación política, estaba a merced de los zorrastrones de la III República; cayeron, pues, en la trampa que se les había tendido. Con más ingenuidad que sagacidad política, con la esperanza de hacer pasar de largo el proyecto, éste fué alternativamente del Ministro de Justicia al relator de la Comisión de Asuntos exteriores, e incluso al Presidente del Consejo, los cuales acabaron afirmando solemnemente que ellos no pretendían atacar «los principios esenciales de nuestro derecho, las leyes orgánicas laicas». La reanudación de las relaciones con el Vaticano no era, pues, más que una simple medida de diplomacia, el reconocimiento de un hecho material que había lle-

gado a hacerse necesario por los intereses coloniales y por la incorporación de la Alsacia y Lorena a Francia. Se había enviado, durante la guerra, un mensajero oficioso, M. Charles Loiseau, y después, en 1918, un negociador propiamente dicho, M. Doulcet. El 30 de noviembre de 1920, el proyecto pasaba a la Cámara.

Pero Leygues cayó, el 12 de enero de 1921, con la política exterior general del Gabinete; Briand volvió por séptima vez a la Presidencia del Consejo. Este, como Millerand y Clémenceau, había también evolucionado mucho desde los tiempos en que, joven abogado socialista-anarquista, se dedicaba a los tiroteos de comienzos de siglo. Su flexibilidad política se había afirmado ya en 1905 y 1908, cuando tuvieron lugar las leyes sobre la Separación y sobre las Cultuales. Es conocida su inteligencia llena de intuición; la lectura de los *Souvenirs* del secretario general o director político en el Quai d'Orsay, el Conde Peretti della Rocca, es muy interesante para llegar a comprender a Briand; dice, por ejemplo: «M. Briand trabajaba de una manera original. Jamás le he visto leer, no ya un libro, sino ni siquiera un simple despacho diplomático; tampoco le he visto escribir. Sus autógrafos deben encerrar un mérito extraordinario. No obstante, sabía escuchar. Ayudado de una buena memoria, retenía lo que había oído, meditaba intensamente, se perdía en fantasías... Así pues, su instrucción, adquirida sólo por el oído, dejaba necesariamente aparecer numerosas lagunas...» Podemos, sin duda, darle crédito. Della Rocca relata, por ejemplo, que cierto día, cuando comenzaba a leer una noticia sobre Venezuela, Briand le interrumpió diciendo: «Dejemos para mañana los asuntos de *Asia*; hoy no tengo tiempo de ocuparme de ellos.» Se han observado, por otra parte, semejantes... ignorancias en boca de otros jefes de Estado en la Conferencia de la Paz, de Versalles.

Briand era un maniobrista parlamentario de primer orden; al darse cuenta de que la Cámara de 1919 carecía de hombres nuevos y de prestigio político, comprendió que ésta tendría necesidad del antiguo personal parlamentario; hasta entonces había permanecido callado, pero ahora reaparecía, dotado de su prestigioso talento oratorio. Para ir más de prisa, y con el fin de hacer presión sobre los anticlericales del Senado, envió a Jonnart en calidad de Embajador cerca del Vaticano, admitiéndose también el nombramiento de un nuncio en París; fué éste Mons. Ceretti. El Seado se enfureció, pero Briand habló

bien : evocó la imprescindible pacificación y ganó la causa por 174 votos contra 129.

Pero la cuestión de la libertad de escuela no podía plantearse; era una ley intangible. Cuando los diputados católicos Baudry d'Asson y Paul Gay, vinieron a pedir no ya la repartición escolar proporcional, sino simplemente la concesión a los niños pobres, sin distinción de escuelas, de subvenciones municipales, el ministro liberal V. Bérard se limitó a responder que esta reclamación era «completamente nueva en la historia parlamentaria de la III República». De esta forma la mayoría nacionalista y católica de la Cámara de 1919 no se atrevía a formular ni siquiera un simple veredicto de justicia escolar. Se desprende de esto el sentimiento indiscutible de complejo de inferioridad que anima a los católicos franceses. Y un sacerdote demócrata popular, cuyo nombre ya conocemos, el abate Lemire, atacó incluso las mejoras de los diputados católicos con las siguientes extrañas palabras: «¡No me parece bien que se mendigue, sea en la forma que sea, dinero del Estado, cuando libremente, espontáneamente, nos hemos colocado fuera de él!... No puedo soportar control ninguno sobre mi libertad; ahora bien, ¡si yo pido dinero al Estado, mañana podrá colocárseme bajo su vigilancia!... Cuando se quiere ser libre, es necesario saber ser pobre.» Baudry d'Asson le contestó exactamente lo siguiente: «En cuanto a responder a las monstruosidades pronunciadas por el señor Limosnero de la extremo-izquierda, no me impondré semejante castigo; solamente le diré que las escuelas privadas no mendigan, no piden caridad; piden solamente que el dinero depositado por todos los contribuyentes sea distribuído con estricta justicia, indistintamente, a méritos iguales, entre los niños necesitados de todos los contribuyentes franceses.»

El problema escolar estaba, pues, planteándose a fondo ante la opinión pública, excitando las relaciones entre católicos y gobierno durante todo el período comprendido entre las dos guerras y continuando todavía, en 1951. El punto de vista de los católicos era sencillo y evidente: las familias católicas no quieren escuela sin Dios, quieren que sus hijos reciban una instrucción religiosa que la escuela laica no sólo no les facilita, sino que la impide con toda clase de prohibiciones; los católicos no quieren pagar dos veces: una, por los hijos de los demás, y otra, por los suyos propios, a los cuales sostiene la escuela libre a sus expensas. Las leyes laicas eran intangibles. La política de separación continuaba; claro ejemplo de ello podemos

verlo en la sentencia del Tribunal de Apelación de Orléans, el 22 de junio de 1921, resolviendo que la institución de los Hermanos de las Escuelas Cristianas no tenía ya existencia. He aquí algunos extractos de dicha sentencia: «Considerando que, según el artículo 1.° de la Ley del 7 de julio de 1904, las congregaciones autorizadas dedicadas exclusivamente a la enseñanza debían quedar suprimidas en un plazo máximo de diez años», y que «el 30 de junio de 1914 el ministro del Interior dió un decreto en este sentido, ordenando el cierre de los establecimientos de esta congregación...»; «considerando que, aun cuando por una circular telegráfica del 1.° de agosto de 1914, el ministro del Interior suspendió la ejecución de los decretos de cierre dados en virtud de la Ley de 1904, sólo se trataba de una medida de pura benevolencia, justificada por los acontecimientos, que aplazaba simplemente la ejecución de las órdenes ministeriales y que, en todo caso, no podía modificar las consecuencias jurídicas de dichas decisiones y ocasionar la prórroga de la supresión de la enseñanza de las congregaciones más allá del plazo legal de diez años...» De este modo, en 1921, a los tres años de haber acabado la Gran Guerra y a los siete de la proclamación de la Unión sagrada, la III República volvía a la aplicación de las «leyes intangibles» contra las congregaciones, suspendidas «por pura benevolencia» durante la guerra.

También es cierto, sin embargo, que la Cámara moderada de 1919 suavizó las relaciones exteriores de la Iglesia y el Estado; cuando el 8 de diciembre de 1920, el cardenal Dubois, arzobispo de París, hizo su entrada solemne en Notre Dame, ante los representantes del Presidente de la República, del presidente del Consejo y ante el mariscal Foch, pronunció palabras que hicieron recordar las de Mons. Lavigerie en Alger: «Nuestra misión es de unión y de paz. Ya seamos Jefe, pastor o padre, predicaremos la unión, predicaremos la paz: la unión de todos los franceses, la unión de todos los católicos; la paz en la nación, la paz en las ciudades, en los hogares, en los corazones; la unión y la paz en la verdad, en la caridad, en la disciplina, en la justicia y en la libertad.» Por otra parte, el 1.° de marzo de 1920, cuando se comenzaba en Burdeos el XLIX aniversario de la protesta de los diputados de Alsacia y Lorena en 1871, se vió al presidente Deschanel asistir a unas solemnes ceremonias religiosas. El cardenal Andrieu, arzobispo de Burdeos, le felicitó por las más bellas esperanzas de concordia entre los dos poderes, suscitadas, en Roma y en

Francia, por el advenimiento de Deschanel a la primera magistratura del Estado.

Tal atmósfera de concordia religiosa no agradaba a las izquierdas masónicas que temían mucho una posible revolución de la opinión pública en favor de la Iglesia en la cual veían una amenaza electoral y política. En 1921 se formó un «Cartel de izquierdas» que se desarrolló de 1921 a 1923. Los radicales-socialistas, como hemos visto, no se habían aliado a la extrema-izquierda de la asamblea, sino, por el contrario, al Bloque nacional con el fin de hacerse elegir. Pero la Cámara de 1919 reveló muy pronto su inexperiencia, su falta de cohesión, de unidad, de clarividencia, de plan de acción; hasta entonces no había salido de sus filas ningún grupo gubernamental homogéneo. Hemos visto sus indecisiones en las cuestiones religiosas, únicas que tratamos aquí; fácil y cómodo nos será, por tanto, constatar estas incoherencias en las cuestiones económicas, sociales o de política exterior. Había necesitado solicitar de antiguos parlamentarios la dirección de su política: Leygues, Millerand, Briand, Poincaré. Las leyes laicas y la política religiosa van a provocar de nuevo la separación entre las izquierdas y las derechas y un nuevo agrupamiento de las fuerzas laicas, masónicas, de las izquierdas republicanas.

Los comunistas se habían separado de los socialistas en el Congreso de Tours, a fines de diciembre de 1920, y habían creado la III Internacional obrera; los socialistas amenazados sobre su izquierda, tenían, pues, el mayor interés en aproximarse a los radicales-socialistas con el fin de conseguir de ellos votos electorales. Por otra parte los radicales buscaron a su izquierda, entre los socialistas, el punto de apoyo que les faltaba; su política era, en efecto, de izquierdas, «siempre de izquierdas» (1). Todo contribuía, pues, favorablemente a su aproximación. El periódico de los radicales era entonces la *Ere nouvelle* donde escribía Herriot y Aulard, el tan conocido historiador de la Revolución y hombre de izquierdas. Este se esforzó, en una serie de artículos, a hacer una marcada distinción entre los llamados republicanos y los «verdaderos» republicanos; el matiz existente entre estas dos palabras residía en el anticlericalismo como «fun-

(1) Esta tendencia de izquierdas, al menos para el ceremonial electoral, es una de las características de la vida política francesa. Pierre Mille y Roger A. Priouret dicen que «el francés, mientras es animal político, se siente atraído por las izquierdas como el musulmán por La Meca o el comunista por Moscú». En 1932, el candidato de derechas se titulaba «socialista independiente» en el Var.

damento de la República». La ruptura con los moderados católicos se iba haciendo, pues, cada vez más imperiosa; el Bloque nacional se quebraba así con el problema religioso. Paul Boncour, del lado socialista, comprendió el aviso y, en 1921, propuso la formación de un Bloque de izquierdas, el cual emprendió el estudio de los medios electorales a emplear para vencer las derechas católicas, «la reacción», como se la llamaba; fué constituído un «Cartel electoral de izquierdas», apoyado por una *Ligue de la Rèpublique,* en la que entraron todas las grandes personalidades de la izquierda francesa, desde Herriot, Doumerge y Maurice Sarraut, hasta el general Sarrail, el profesor Gaston Jèze y el gran masón del Norte, Debierre.

Y así, una vez más después de la primera guerra mundial, la República volvía de nuevo a sus orígenes, reduciéndose a una asociación anticlerical que se organizaba en grupo de combate para luchar contra la Iglesia. El programa de la Liga era, en efecto, esencialmente anticlerical: creación de la Escuela única, escrutinio de las listas para aprovecharse de las elecciones, sufragio femenino en las elecciones municipales ;pero lo laico dominaba esencialmente en el espíritu de esta Unión de las izquierdas.

En las derechas, el Bloque nacional, que había afirmado su republicanismo, había de unirse aún más a fin de hacer frente a la amenaza sectaria; pero esto era pedir demasiado a los moderados. Poincaré era laico y compartía el prejuicio del peligro clerical, afirmando su republicanismo; la intangibilidad de las leyes escolares era la piedra de toque que dividía el centro de las derechas. La fisura se hizo visible con la creación por Jonnart de un *Parti Rèpublicain démocratique* que repudió el Bloque nacional, afirmó su laicismo y volvió a echar de esta forma hacia las derechas al grupo moderado de la *Entente rèpublicaine démocratique,* de Arago. Jonnart volvió sobre la antigua contraseña del centro orleanista «Ni reacción, ni revolución», intentando crear un gran partido oportunista; Poincaré, que patrocinaba este nuevo grupo, no se daba cuenta de que la situación era entonces muy diferente a la de 1880. El programa de su nuevo grupo era el mantenimiento de la legislación escolar, la conservación de las leyes contra las Congregaciones, la conservación de la Embajada cerca del Vaticano y la admisión de un estatuto legal de las Cultuales.

Pero el odio anticlerical reforzó el Bloque de las izquierdas, inclinando el partido radical hacia los socialistas en lugar de hacerle unirse al grupo de Poincaré, menos virulento, sin duda, que el bloque

marxista. La escisión de 1923, fecha en la cual la separación de los dos bloques fué políticamente un hecho consumado, dividió de nuevo a Francia en dos campos enemigos, pero con preponderancia en las izquierdas. Esta situación política se mantuvo hasta 1939. Exteriormente, la política antirreligiosa estuvo aún más llena de matices, pues se ponían en juego graves intereses internacionales (por ejemplo, las misiones), pero, en el plano interior, las leyes laicas permanecieron intangibles y ni las imponentes manifestaciones católicas de la *Federation Nationale catholique,* ni las protestas de la *Association des Religieux anciens combattants* lograron modificar la voluntad de un gobierno laico y anticlerical.

### LA POLÍTICA ANTICLERICAL DEL CARTEL DE LAS IZQUIERDAS (1924-1926).

Las elecciones del 2 de mayo de 1924 se llevaron a cabo influenciadas por el miedo a una revolución fascista ; así es que el péndulo electoral osciló a izquierdas, como había oscilado a derechas en 1919 ante el miedo a una revolución comunista. El Bloque de las izquierdas, el «Cartel des gauches», como él mismo se llamaba, era el gran vencedor de las elecciones : 108 socialistas, 26 republicano-socialistas, 125 radicales formaban un bloque parlamentario de 260 votos de izquierdas. Los republicanos moderados estaban vencidos, pero seguían siendo lo suficientemente poderosos para volver a gobernar en 1926, cuando las inoportunas experiencias monetarias del «Cartel» obligaron a los radicales a inclinarse hacia las derechas a fin de asegurar su clientela burguesa, arruinada por la caída del franco.

La política del Cartel era la guerra religiosa ; en su declaración ministerial, Herriot, en junio de 1924, anunció que inmediatamente iba a consagrarse a la obra del laicismo, comenzando por la Alsacia y la Lorena, y a emprender nuevamente la política de ataque contra las congregaciones. El 27 de septiembre, los cardenales franceses escribieron a Herriot una carta que colocaba en su lugar la posición de la Iglesia frente a esta declaración de guerra religiosa :

«Sin duda no ignorará usted la profunda emoción experimentada por los católicos de Francia, ante los párrafos de su Declaración ministerial relativos a la supresión de la Embajada francesa cerca del Vaticano, a la introducción de las leyes laicas en Alsacia y en Lorena,

y a la aplicación estricta de las leyes existentes a las congregaciones religiosas... La reanudación de las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno de la República puso fin, felizmente, a una situación que Francia únicamente era quien la padecía y de la cual se estaban aprovechando hábilmente las naciones rivales o enemigas. Francia debe tener su puesto en todas partes. Fué un error aislarla, en otro tiempo, de este centro de observación incomparable. No puede escapar a vuestro patriotismo, Señor Presidente del Consejo, que mantener nuestra Embajada en el Vaticano, es asegurar un apoyo, y un apoyo muy apreciable, en la política exterior de Francia y en la expansión de su influencia a través del mundo. Por patriotismo también, por respeto hacia el pueblo de Francia, por simpatía hacia las provincias reconocidas, no se puede incluso soñar en discutir derechos adquiridos, tradiciones sagradas a las cuales están ligadas por las fibras más íntimas de su alma, las poblaciones de Alsacia y Lorena... A las congregaciones religiosas, como sabemos, se oponen las leyes existentes. Son éstas, leyes de excepción y, para decirlo francamente, leyes de persecución. Pero después de haber sido votadas, ha sobrevenido un nuevo hecho: la guerra. Religiosos y religiosas, muchos llegados del exilio, han llevado a cabo, cada uno dentro de su misión, una obra de buenos franceses, en las trincheras y en los hospitales, ofreciendo su sangre y su abnegación bajo todas las formas, por la causa y por su patria en peligro. ¡Qué desanimación y qué amargura si volviésemos de nuevo a los días desdichados en que la guerra se enconaba en nosotros contra las congregaciones religiosas, obligándolas a disolverse o a buscar un refugio en tierra extranjera! Aquellos días no deben volver a renacer...»

A esta patética carta, respondió Herriot invocando la libertad de conciencia: «Estamos resueltos a proteger los derechos de la conciencia individual, tenemos la responsabilidad de salvaguardar los derechos del Estado. Nos creemos en la necesidad de hacer distinción entre lo espiritual y lo temporal. Si nosotros ponemos nuestro empeño en no intervenir en lo relativo a la dirección de las almas, tampoco debemos permitir que los intereses internos o externos del pueblo francés sean defendidos en nombre de otra autoridad que la de la soberanía nacional...» La III República defendía las leyes intangibles; la Iglesia de Francia, abandonando su actitud antirrepublicana, se había vinculado a esta forma de gobierno para evitar contra ella o contra las congregaciones que son sus contrafuertes, los abusos que

muy bien pudieran cometerse. Los republicanos le manifestaban categóricamente que esta aceptación no les servía de nada; intentaban hacer comprender a la Iglesia de Francia que siendo, como era, la más débil en el dominio temporal, «debía inclinar la cabeza bajo la ley del más fuerte, bajo la ley de la política que limita, a su albedrío, la extensión entre lo temporal y lo espiritual y que regula con su soberanía el ejercicio de los derechos individuales», como escribe Mermeix.

El «Cartel» emprendió la lucha religiosa conforme había prometido. Pero los católicos franceses reaccionaron violentamente: por toda Francia tuvieron lugar diversas reuniones de protesta, que agrupaban a los jefes católicos entre los que se encontraban el general de Castelnan, el abate Thellier de Poncheville, el abate Desgranges, el abate Bergey, el P. Doncoeur. Las expulsiones de religiosas previstas por Camille Chautemps, entonces ministro del Interior, no llegaron, por lo pronto, a realizarse. Los sacerdotes y los religiosos antiguos combatientes, agrupándose en asociaciones (la D. R. A. C.—*Derechos de los Religiosos Antiguos Combatientes*—y la P. A. C.—*Presbíteros Antiguos Combatientes*—) reivindicaron los derechos cívicos de sus miembros, bajo la dirección del abate Bergey, diputado de la Gironda y cura de Saint-Emilion. El general de Castelnau fundaba, por su parte, la gran *Fédération nationale catholique*, la F. N. C., que había dado comienzo a sus campañas de prensa, conferencias y reuniones públicas de propaganda por toda Francia (1). La F. N. C. agrupaba de hecho a todos los antiguos liberales católicos, a los antiguos cristianos demócratas de Marc Sangnier, a los «ralliés»; era el antiguo partido de M. Piou, católico republicano. Dentro del plano legal, estas campañas no consiguieron nada ni lograron cambiar en nada la situación; es preciso suponer, sin embargo, que intimidaran al gobierno, el cual trataba de emprender nuevamente la lucha anticlerical activa de antes de la guerra, y que le hicieran titubear al intentar usar de la fuerza. Las reuniones públicas por toda Francia, agrupaban varios

(1) Conviene mencionar aquí la Declaración de los arzobispos y cardenales reunidos en París, el 10 de marzo de 1925, para celebrar su asamblea anual. Esta declaración condenaba solemnemente el laicismo y proclamaba injustas e inaceptables las leyes que lo encarnan, como contrarias a las leyes de Dios y conducentes al teísmo, tanto en el orden individual y familiar como en el social e internacional, y como encaminadas a descristianizar todas las vidas y todas las instituciones. Esta Declaración se convirtió en el Código de la F. N. C.

centenares de miles de católicos que representaban, a pesar de todo, una fuerza de opinión a la cual ciertos parlamentarios no podían dar de lado. El «Cartel» se contentó, pues, con manifestaciones exteriores: por ejemplo, el traslado de los restos de Jaurès al Panteón, y numerosos artículos y discursos anticlericales. En realidad, no se tocó ni a la Embajada en el Vaticano, ni a las Congregaciones; pero existía una atmósfera de malestar, de lucha antirreligiosa que, por otra parte, debilitó mucho al gobierno en lo que respecta a la política interior.

Este intentó dirigir el ataque contra el estatuto religioso y escolar de Alsacia y Lorena, que, bajo el régimen alemán, había escapado a la evolución laica de la III República, y donde el Concordato era respetado desde 1918, manteniéndose las escuelas confesionales. Estas torpes tentativas de anticlericalismo reforzaron, como es lógico, el movimiento autonomista latente en esta región fronteriza.

Dicho período anticlerical tuvo igualmente sus repercusiones sobre la legislación relativa a las congregaciones misioneras, que tan útil era, sin embargo, para la propaganda de la cultura francesa en el extranjero. En efecto, inmediatamente después del restablecimiento de la Embajada francesa ante la Santa Sede, y como resultado de las negociaciones realizadas en 1923, el Vaticano había concedido al clero francés el derecho de fundar *Asociaciones diocesanas,* de acuerdo con la Ley de 1905, que había sido condenada entonces por Pío X. Las condiciones habían cambiado, evidentemente, y su canonicidad fué afirmada por la encíclica *Maximam Gravissimamque* del 18 de febrero de 1924. Del lado francés, su legalidad fué reconocida por decisión del Consejo de Estado el 13 de diciembre de 1923 (1). Las *Asociaciones diocesanas,* constituídas en gran número de diócesis, pudieron hacerse cargo de los bienes secuestrados que todavía no habían sido adjudicados a establecimientos públicos, así como de los bienes ad-

(1) Esta institución de las *Asociaciones diocesanas* había sido preparada por un artículo de la *Revue des Deux Mondes,* publicado el 1.° de octubre de 1920, anónimo, atribuído a una pluma episcopal, y que proponía, como inmediatamente realizable, sin contradicción con los textos vigentes, una solución a la vez canónica y legal del problema de la separación, que seguía pendiente desde 1905 y 1906, y del régimen de la propiedad eclesiástica en Francia. Tal solución consistiría en el sistema de las *Asociaciones diocesanas,* que gracias a los cambios de hecho y de derecho ya realizados permitiría conciliar sin ninguna innovación legislativa las exigencias respectivas de la Iglesia católica y del Estado francés.

quiridos y recuperados por medios diversos después de la ley de separación. El estatuto de la Iglesia de Francia podía desde entonces concretarse en una fórmula estable y homogénea, dentro de un ámbito reconocido por la ley. Las «diocesanas» se vieron favorecidas con el residuo disponible de los bienes cultuales que habían pertenecido a los establecimientos de culto. Pero sería preciso esperar hasta 1929 para que el Parlamento autorizase a cierto número de congregaciones misioneras a tener en Francia sus procuradurías, sus noviciados, sus casas de preparación y de estudios. El Gobierno francés se había dado cuenta, aunque un poco tarde, de la importancia cultural que tiene la presencia de misiones en el extranjero. Los diversos informes de Maurice Barrès, relator de este asunto ante la Cámara, son sumamente instructivos (reunidos bajo el título *Faut-il autoriser les Congrégations?*, París, 1924).

Había algunos grupos de católicos de derechas que habrían querido provocar en Francia una acción política mucho más profunda y ligar, nuevamente, el destino de la Iglesia a una determinada forma política; criticaban, en cierta manera con justa razón, la timidez de las tentativas de aproximación entre la Iglesia y el Estado, y hubiesen querido manifestaciones más ostentosas. Pero es que olvidan que, para llevar a cabo una política de esplendor, era preciso disponer de los medios necesarios. Francia había dejado de ser predominantemente cristiana; ciertamente, se hubiesen podido reunir masas de descontentos en las reuniones públicas, pero estas masas se dividían en cuanto a los votos, en cuanto a los medios, en cuanto a las opiniones. Algunos hacían llamamiento al ejemplo de los católicos alemanes bajo el *Kulturkampf* de Bismarck; Georges Goyau, en el prefacio de su obra sobre esta cuestión (*Bismarck et l'Eglise,* P., 1911, 2 vols.) escribía con justa razón: «Si ciertos lectores, después de echar un vistazo sobre la Iglesia de Francia, pretenden hallar en este libro no ya razones para tener paciencia, sino métodos defensivos, les invito a ponerse en guardia cotra toda veleidad de imitación engañosa y de adaptación artificial. Deberán tener en cuenta—y estar convencidos por de pronto—que el glorioso esfuerzo del centro alemán tuvo su punto de partida y su apoyo en los arrabales y en las aldeas donde la vida católica era intensa, donde la práctica del catolicismo era regular y casi general, donde las poblaciones bien instruídas tomaban en serio la fe y la disciplina, y que estos millones de católicos, obreros y campesinos, que formaban desde 1871 los batallones del centro, eran

millones efectivos, católicos efectivos, habituados desde mucho tiempo a conocer la Iglesia, a servirla y a amarla.»

Esta severa advertencia del gran académico católico francés se completa con observaciones de gran valor, extraídas de las *Mémoires du Cardinal Ferrata* que fué poco antes, como hemos visto, nuncio en París. En el primer tomo de su obra, el antiguo nuncio escribe: «En Francia, con excepción de un pequeño número de departamentos, las masas son indiferentes; esperar de ellas un levantamiento por motivos puramente religiosos, es una quimera; esto será siempre una quimera. Si queremos merecer un día semejante triunfo, es necesario en primer lugar cuidar el alma de Francia, preocuparse de las masas, ir hasta ellas, desarraigar los prejuicios antirreligiosos, ahondar hasta las capas más profundas del pueblo para hacer llegar a ellas la influencia bienhechora de la religión» (p. 51).

El alto clero responsable francés se daba perfecta cuenta de este estado de cosas; por ello, se resistía a los impetuosos deseos de los antiguos combatientes católicos, por ejemplo, o de las derechas monárquicas, que querían servirse de la lucha antirreligiosa del Estado como palanca, con fines a una maniobra política.

## EL ASUNTO DE LA «ACTION FRANÇAISE» (1926-1929).

Esta actividad política de los monárquicos franceses había de provocar, por otra parte, un grave conflicto religioso interior, que tuvo dolorosas repercusiones en muchas conciencias católicas. Pío XI, que observaba la profunda transformación interior realizada desde 1920 en la actitud del Gobierno francés con relación a los católicos, quiso en 1926, viendo el peligro del *Cartel des Gauches,* advertir solemnemente a los católicos franceses el error de su posición política y, sobre todo, la esterilidad de sus actitudes negativas. Al mismo tiempo intentó, en el terreno político, por mediación de su nuncio en París, un acercamiento con Briand. El Papa juzgaba que la influencia ejercida sobre un compacto grupo de católicos, sobre todo de católicos jóvenes, en Francia y fuera de Francia, por Charles Maurras, filósofo de gran renombre, pero cuyo pensamiento era notoriamente agnóstico, daba lugar a una situación política extrema, poco favorable al deseo de apaciguamiento por parte del Vaticano, sobre todo teniendo en cuenta que ciertas actitudes de integrismo dogmático adoptadas por el grupo

francés eran peligrosas para la fe. Decidió, pues, hacer un llamamiento y una advertencia. No habiéndose conseguido ninguna modificación real en la dirección del movimiento, y «habiendo determinadas actitudes del periódico dado un cruel mentís a las afirmaciones de personalidades eclesiásticas que habían intentado amistosamente impetrar indulgencia» (como escribe el Padre Yves de la Brière en *Etudes,* tomo 222, 1935, pág. 677), el Papa resolvió sustituir la advertencia por una condena.

Ya hemos visto que la Acción francesa había sido favorablemente acogida por Pío X; al verificarse la condena del *Sillon,* fué solicitado del Papa diese, como medida de equilibrio, otra condena de la Acción francesa que presentaba, como defensores de la causa católica, hombres «peores que Sangnier». Se abrió en Roma un proceso de encuesta, y los cardenales de la Congregación del Santo Oficio pronunciaron sentencia desfavorable contra Maurras. En la Congregación preparatoria celebrada el jueves 15 de enero de 1914, «todos los consultores, unánimemente, estaban de acuerdo en que las cuatro obras de Charles Maurras: *Le Chemin de Paradis, Anthinéa, Les amants de Venise* y *Trois idées politiques* eran realmente malas y merecedoras por ello de ser prohibidas; declararon también que a estas obras debía añadirse la titulada *L'avenir de l'intelligence*». El 26 de enero de 1914, en la Congregación general, el Emin. Prefecto declaró que «habiendo tratado de este asunto con el Soberano Pontífice y teniendo en cuenta el Santo Padre el número de peticiones a él dirigidas, verbalmente y por escrito, incluso por personajes de consideración, y aún cuando verdaderamente había dudado por un momento, al fin había decidido que la Congregación Sagrada tratase de este asunto con absoluta libertad, reservándose el derecho de publicar él mismo el Decreto».

Maurras envió a Pío X una carta que publica Mermeix; el jefe de Acción francesa apelaba al Soberano Pontífice, declarando entre otras cosas: «Nosotros no somos republicanos. No digo que se nos priva de nuestro derecho, pero amparándose de esta circunstancia, de nuestra hostilidad a la República y de nuestra adhesión a la Monarquía, ciertos adversarios cuya sinceridad ante el trono pontifical no quisiera poner en duda, han creído poder sostener que nuestra actitud era de táctica pura y que no servimos más que a un interés de partido exclusivamente temporal... De todos los católicos franceses, los amigos de Acción francesa han sido, en toda época, los menos

dispuestos a transigir, han dedicado su vida, durante mucho tiempo, a defender la Iglesia, sin esperanza de recompensa o de victoria terrestre... Para atribuirnos, ya sea una voluntad hostil a la Iglesia, ya sea la intención o el deseo de combatirla o de ofenderla, no les bastan nuestros escritos, necesitan disfrazarla a los ojos de todos. Para achacarme el papel de enemigo público o secreto de la Iglesia, es preciso mentir. Lo cierto es que yo no he aprobado ni enseñado nada, nada que sea una invitación, directa o disimulada, a combatir las creencias o a desprenderse de ellas. La verdad es que todavía, muy al contrario del lenguaje empleado por los «amigos liberales de la Iglesia», es al catolicismo entero y al más estricto, al más sumiso a su ley—como católicos, o mejor, por lo mismo de ser católicos—al catolicismo como tal, al que siempre se han dirigido nuestros homenajes de admiración y de respeto. Estos son exactamente los hechos». En resumen, volvía a entablarse la antigua lucha entre los católicos franceses, los que, en las derechas, estimaban que la Iglesia no podía esperar satisfacción ninguna por parte de la República, y los que, más a la izquierda, estimaban que a fuerza de tiempo, podría irse calmando el anticlericalismo de la III República.

Pío X, como hemos visto, experimentaba hacia Maurras y la Acción francesa un afecto que había hecho patente, por otra parte, ante los testigos más dignos de crédito, estimando que no convenía al catolicismo francés verse privado de un propagandista exterior tan escuchado entonces por la juventud; él, según dicen había comentado: «*damnabilis, non damnandus*» (es condenable, pero esta condena sería inoportuna), y dió de lado la sentencia de la Congregación guardándola para verla en momento más propicio.

Benedicto XV siguió la misma política; el 14 de abril de 1915, al ser interrogado por el Secretario de la Congregación, Su Santidad declaró que «el momento aun no había llegado, ya que, no habiendo acabado la guerra, las pasiones políticas impedirían formar un juicio equitativo sobre este acto de la Santa Sede». Por su parte, P. Yves de la Brière opinaba respecto a la política religiosa de *Acción francesa* a propósito del libro de Maurras, *La politique religieuse,* lo siguiente: «Quizás otras publicaciones de M. Maurras, ajenas a su acción política y en las que el autor desarrolla sus concepciones filosóficas y literarias, atraerían por parte nuestra, críticas muy agudas. sobre este terreno positivo y práctico de las relaciones actuales de la Iglesia y el Estado en Francia, debemos reconocer que M. Maurras

ha defendido siempre los mismos derechos y libertades de la Iglesia que los escritores religiosos—incluyendo en ellos a los redactores de los *Etudes*—lo han hecho, a su vez, con toda su energía durante el mismo período y ante los mismos adversarios. Varios capítulos y un apéndice tratan de la democracia y del liberalismo católico. M. Maurras comenta sobre estos extremos, con una singular y acertada expresión, las enseñanzas doctrinales de León XIII y de Pío X. Ciertas páginas de Charles Maurras han tenido el envidiable privilegio de ser reproducidas en el tratado de *Ecclesia* con motivo de las relaciones con la potencia secular, por un teólogo tan exigente y riguroso en materia de ortodoxia como el cardenal Billot. Por otra parte, una controversia sobre la parte que pudiera caber al elemento democrático en el gobierno de la Iglesia, que había llevado al positivista Charles Maurras a discutir con un académico católico liberal, la justicia nos obliga a reconocer que la exacta interpretación de las enseñanzas de la Santa Sede estuvo visiblemente del lado de M. Maurras. Pocos escritores extraños a nuestra fe religiosa habrían proclamado con tanto relieve como M. Maurras la maravillosa fecundidad de la Iglesia católica en toda clase de beneficios para la vida de los pueblos».

Por su parte, la *Revue thomiste*, analizando la misma obra, escribió: «Ahora nos encontramos con que el religioso benedictino Dom Besse, y el incrédulo Charles Maurras, vuelven a coincidir en las mismas conclusiones concernientes a la política religiosa... Maurras quiere que el Estado, responsable de los intereses materiales, sea para la Iglesia, responsable de los intereses espirituales, lo que el cuerpo es para el alma. Y, sin duda, volvemos a repetir, él no da de esta definición más que razones exteriores, si podemos llamarlas así, o políticas o humanas. Por otra parte, ¿cómo no alegrarse, en el tiempo en que vivimos, de ver la aportación hecha por un hombre de fuera y que no deja de imponerse a los peores enemigos de la Iglesia, al rendir un homenaje completamente exterior, sin duda, y de un orden puramente humano, pero un homenaje católico, como el que resulta ser la *Politique religieuse*? Hay en este libro páginas que quedarán entre las más bellas que hayan sido jamás escritas, como homenaje rendido a la Iglesia católica por sus admiradores de fuera.»

Bajo Pío XI, la política seguida en Francia, después de la guerra, había variado; con Poincaré, ésta fué francamente hostil a Alemania y llena de desconfianza (ocupación de la Rhénanie); con Briand, perteneciente entonces al «Cartel» de las izquierdas, tuvo una pri-



Mgr. Carretti, Nuncio de Su Santidad, saliendo del «Elysée», donde recibió el Capelo cardenalicio (Cl. Rol).

mera tentativa de reconciliación con Alemania, de desarme, que la llamada política de Locarno llegó a concretar. Esta política tenía el beneplácito y el favor de toda Europa, incluyendo también a los antiguos aliados de Francia; en la nunciatura de París, Mons. Ceretti, y en el Vaticano, el cardenal Gaspari, por amor a la paz, seguían con atención y fervor esta política pacificadora de Briand; Mons. Maglione, sucesor de Mons. Ceretti, aplaudía también la política de Briand. Pero los nacionalistas, con Acción francesa a la cabeza, combatían dura y ferozmente a Locarno en nombre, claro está, de los intereses de Francia. Además la Acción francesa atacaba la política interior del «Cartel» de las izquierdas, organizaba manifestaciones, amenazaba a los ministros con tomar represalias. Los liberales, los demócratas cristianos, los republicanos moderados atacaban, por su parte, los «trublions» de Acción francesa; hallando en contradicción la política de la Santa Sede con la actitud de estos «católicos», manifestaban hasta qué punto era peligroso tolerar por más tiempo tales extravagancias por parte de los que se titulaban «católicos»; ¿qué sería de la política de cordialidad existente entre París y el Vaticano si Briand, el gran hombre de Locarno, desaparecía? ¿No se correría el riesgo de que una política más rígida, más severa, fuese la recompensa de semejante tolerancia? Y podrá leerse: «Los polemistas de Acción francesa han ultrajado sucesivamente a todos los hombres políticos, magistrados y funcionarios de la República. El Régimen estaba por encima de semejantes ataques, pero la Iglesia, por desgracia, no estaba libre de la contaminación de tal amenaza. Esta pensaba conseguir que la República suavizase su legislación anticlerical y, sin embargo, permitía que algunos sediciosos se sirviesen de ella; se estaba dejando comprometer por revolucionarios, pues los realistas, tanto como los comunistas, aunque en sentido contrario, trabajaban por derribar el Estado democrático» (citado por Mermeix, p. 408).

Además, las elecciones de 1928 se aproximaban; era preciso alejar a los católicos de la Acción francesa y llevarlos a la F. N. C. del general de Castelnau. Parece ser que entre el Quai d'Orsay y la Nunciatura, se cambiaron algunas conversaciones relativas a estas graves cuestiones; se quería, por ambas partes, una política de apaciguamiento.

Ya, en Bélgica, los *Cahiers de la jeunesse catholique*, de Lovaina, habían planteado en 1926 una cuestión a sus lectores sobre los escritores que la juventud consideraba como maestros suyos; el primero

de los nombres dados fué el de Maurras, el segundo el de Paul Bourget. Los católicos liberales belgas, el ministro, M. Poullet, el cardenal Mercier, solicitaron la intervención de la autoridad religiosa. Parece ser que esta diligencia, hecha en 1926, impulsó a Pío XI a estudiar de nuevo al expediente de la Acción francesa, y así lo confirmó a ciertos prelados franceses: «Son los belgas, los que me han hecho poner alerta...»

Las advertencias fueron iniciadas por el cardenal Andrieu, arzobispo de Burdeos quien, el 27 de agosto de 1926, informó a un grupo de jóvenes católicos con motivo de la Acción francesa; el Cardenal reconocía a los católicos el derecho de preferir una forma de gobierno a otra, pero reprochaba a los dirigentes de Ación francesa el ir robando terreno al magisterio eclesiástico y de declararse ateos y agnósticos. Ponía en guardia a sus interlocutores contra la impiedad peligrosa de los jefes que «niegan la institución divina de la Iglesia y son anticatólicos a pesar de los elogios a menudo muy elocuentes que dedican al catolicismo». No debemos dejar de reconocer que este pretexto no era del todo feliz; había en primer lugar faltas materiales en los conceptos, citas erróneas; además, en 1915, el mismo cardenal Andrieu había escrito cartas muy elogiosas a Maurras en las que profesaba una opinión completamente contraria a su posterior diatriba, calificando a Maurras, al escribirle, de «defensor de la Iglesia con tanto talento como valor». Citaba ciertas obras (*Le Chemin de Paradis* y *Anthinéa*) retiradas desde hacía mucho tiempo de las librerías, obras escritas por Maurras en su juventud. De hecho, la batalla estaba evidentemente mal encauzada.

Pío XI envió una carta al Cardenal, el 5 de septiembre de 1926 (que publicó el *Osservatore Romano*), aprobando los términos de la misiva del Cardenal francés el cual «condena, con razón, manifestaciones de un nuevo sistema religioso, moral y social... principalmente en sus necesarias relaciones con la política, la cual está lógicamente subordinada a la moral». Los dirigentes católicos de Acción francesa enviaron el 8 de septiembre una carta al cardenal Andrieu en que expresaban su «estupor ante semejantes quejas... que son la más exacta, rigurosa y absoluta contradicción a nuestras más sagradas convicciones; las más absurdas, las más decididamente deshonrosas, como saben perfectamente todos aquellos que nos rodean. Estas quejas nos demuestran que Vuestra Eminencia ha sido engañado respecto a nosotros por nuestros más crueles enemigos»; los firmantes protestaban

de estas calumnias: «Estamos heridos en lo más íntimo y sensible de nuestra conciencia de católicos; gravemente afectados en nuestro honor de cristianos. No podríamos callarnos». Después analizaban los motivos evocados. El 17 de septiembre de 1926, Maurras escribía a su vez al Cardenal; le recordaba los elogios que de él había recibido, el combate por la Santa Sede que él, Maurras, había tenido que sostener para defender al Papa, atacado entonces en Francia por su benévola neutralidad respecto a Alemania; incluso indicaba que había modificado los párrafos acriminados en sus primeros libros escritos en 1919.

Los católicos de Acción francesa no siguieron los consejos indirectos pero precisos de Pío XI, y el malestar subsistió. El 25 de septiembre de 1926 el Papa, en una alocución a los Terciarios franciscanos, confirmó su acuerdo con el Cardenal «impelido únicamente por la conciencia de responsabilidad formidable, abrumadora y consoladora al mismo tiempo, que recaía sobre él, de todas las almas». En su alocución al Consistorio, del 20 de septiembre de 1926, después de haber deplorado la suerte de los católicos mejicanos perseguidos por el gobierno rojo de entonces, el Papa declaró «que no estaba permitido adherirse a empresas que ponen los intereses de los partidos por encima de la religión y hacen servir ésta a aquéllas; que no está permitido el exponerse o exponer a otros, a los jóvenes sobre todo, a influencias o doctrinas peligrosas tanto para la fe y la moral como para la formación católica de la juventud. Así, no está permitido a los católicos el sostener, fomentar y leer periódicos publicados por hombres cuyos espíritus, desviándose de nuestro dogma y de nuestra moral no podrían escapar a la desaprobación».

La Santa Sede pidió la retirada de Maurras y de Léon Daudet de la dirección de Acción francesa; pero los dirigentes del periódico no lograron dar con una solución satisfactoria. Se resistieron, se envalentonaron y rehusaron aceptar a ello, empleando una frase desdichada que les ocasionó los mayores perjuicios: *Non possumus,* por ser un plagio irrespetuoso de las palabras de los Santos Apóstoles; se negaron a «decapitar la Acción francesa» y de persuadir a los católicos a unirse sobre el terreno de la República, añadiendo: «Esto está claro. Ya no se trata, por lo visto, de moral ni de fe. Se trata de política. Es necesario que las funestas instrucciones electorales iguales a las que condujeron al desastre del 2 de mayo de 1924, sean recibidas sin la menor objeción por los católicos franceses. La autoridad eclesiástica

quiere suprimir nuestro movimiento político. Con ello pide nuestra muerte.»

De 1927 a 1939 (1), el asunto de *Acción francesa* resultó doloroso para numerosos católicos franceses que habían asociado, sin razón, claro está, la defensa del catolicismo con el movimiento político de Maurras y Daudet. La actitud del periódico fué, de todas formas, condenable y violenta; no solamente rompió los puentes y las posibilidades de conciliación y de sumisión, sino que atacó violentamente a la Santa Sede y a la Nunciatura. En 1928, la sagrada Penitenciaría apostólica, respondiendo a una demanda de consulta, expuso una serie de las graves decisiones: suspensión de los confesores que «absuelven sin la promesa de un buen propósito» a los lectores de Acción francesa; los seminaristas que continuasen adheridos a Acción francesa, deberán ser despedidos; los fieles que leyeren habitualmente el periódico condenado, deberán ser considerados como pecadores públicos y el clero no deberá absolverlos. Los católicos de Acción francesa, en efecto, eran admitidos en la Santa Mesa eucarística por sacerdotes partidarios del periódico prohibido, cuya lectura había sido ve-

---

(1) Para la mejor orientación del lector hacemos una referencia cronológica de los Decretos de la Santa Sede sobre *L'Action Française*.

1) El 8 de marzo de 1926, la Sagrada Penitenciaría mandaba que los fautores del Partido *L'Action Française* fueran amonestados y no fueran absueltos si, una vez avisados, no daban signos de enmienda (AAS, 19, 157).

2) El 29 de diciembre de 1926, el Santo Oficio daba un Decreto, en el que se publicaba y confirmaba la condenación del periódico *L'Action Françaice*, ya pronunciada el 29 de enero de 1914 (AAS, 18, 529).

3) El 24 de febrero de 1927, Pío XI concedía a los obispos de Francia la facultad de otorgar, en casos particulares, el permiso de leer el periódico citado, y al mismo tiempo declaraba que este permiso no estaba incluído en los indultos generales de leer libros prohibidos (AAS, 19, 185).

4) El 16 de noviembre de 1928, la Sagrada Penitenciaría declaraba reservado a la Sede Apostólica el pecado cometido por aquellos confesores que absolvieran sacramentalmente a los miembros del Partido (AAS, 21, 619).

5) El 5 de julio de 1939 (publicado el 10 del mismo mes), el Santo Oficio levantaba la prohibición del diario *L'Action Française*. Pero siguen en el Indice de libros prohibidos los números que anteriormente habían sido incluídos en él (AAS, 31, 303).

6) El 24 de julio de 1939, la Sagrada Penitenciaría declara que los confesores podrán absolver a aquellos miembros del Partido que manifestaran que su adhesión al mismo se hace en tanto en cuanto que la dirección del Partido, en su forma de actuar, se acomode a los decretos y cauciones publicados por la Santa Sede en la materia (AAS, 31, 317).

dada. La Penitenciaría prohibía de hecho la admisión de los fieles, lectores habituales de Acción francesa, en la participación de los sacramentos; sus casamientos no podían ser bendecidos y quedaban privados de sepultura eclesiástica. Hubo, naturalmente, lamentables casos de fervientes católicos, pertenecientes a muy antiguas familias respetadas y estimadas, y que rehusando, por fidelidad a su convicción política, inclinarse ante las órdenes de Pío XI, por no llegar a comprender las intenciones que le habían guiado, no pudieron ser enterrados en la Iglesia. Lazare de Gérin y L. Truc, en su reciente (y parcial) obra sobre la *Histoire de l'Action française,* escriben: «Mientras que se celebraban exequias religiosas por el alcalde de Argenteuil, conducido al cementerio por la Logia masónica de aquel lugar, con estandarte en cabeza, se enterraba civilmente al antiguo consejero municipal Roger Lambelin, notario católico practicante. Mientras que el clero de Aviñón bendecía los restos de un tal Isacariot, conserje del Palacio de Justicia, asesino y suicida, el clero de París escatimaba el agua bendita en el féretro del barón Tristan Lambert, caballero de Malta, vicepresidente de los Caballeros pontificios, pero decano también de los «Camelots» del rey» (pp. 149-150).

En Roma se hacían sentir igualmente las repercusiones de la condena; a fines de septiembre de 1927, el cardenal Billot pedía al Papa autorización para deponer la dignidad cardenalicia, y la Agencia *Reuter* indicaba que esta dimisión «se atribuía a una divergencia de opinión entre el Papa y el cardenal sobre la política del Vaticano relativa a la Acción francesa, la agrupación realista de Francia». En la *Stampa* del 23 de septiembre, podía leerse: «La noticia de la dimisión del cardenal Billot se mantenía en escrupuloso secreto. El Papa, así como el P. Ledokowski, general de la Compañía de Jesús a la cual pertenecía el cardenal Billot, confiaban en persuadirle a arrepentirse de su decisión. Sin embargo, una indiscreción que partió del colegio Pío Latino Americano donde el cardenal Billot habitaba, hizo público el hecho, primeramente en América y después en Italia. Esta es la razón por la cual los medios del Vaticano consideran hoy la noticia como definitiva». El 22 de septiembre el P. Henri Le Floch, rector del Seminario francés de Roma, dimitía igualmente, siendo conocida su adhesión a la Acción francesa.

Tras las innumerables polémicas derivadas de este lamentable asunto y que se han calmado ahora, después de la segunda guerra mundial, creemos conveniente detenernos aquí y observar que la política de

Pío XI reunía en su totalidad la de León XIII : los principios que la dirigían eran el reconocimiento al poder que, de hecho, gobierna el país, y el lealismo hacia este poder ; la voluntad absoluta de que la acción religiosa, católica, esté completamente fuera y por encima de la acción política. La condena de la Acción francesa había, efectivamente, mostrado que la Iglesia de Francia no estaba solidarizada con un movimiento que, en cierta manera, la comprometía ; en el plan político, esta condena ocasionó a los dirigentes del movimiento un grave perjuicio, privándoles del importante privilegio de ser escuchados ; la casa real se apartaba de ellos ; eran monárquicos malquistados con el pretendiente, católicos enemistados con el Papa. Los dirigentes de Acción francesa se habían vuelto paradójicos.

Algunas importantes personalidades pusieron su empeño en reanudar los contactos con Roma ; Pío XI, cuyo carácter nos es bien conocido, decía que el levantamiento de las sanciones no dependía de él, sino de la voluntad de los dirigentes de Acción francesa, los cuales deberían someterse y retractarse. Maurras escribió, hacia 1935 ó 1936 (nosotros extraemos esta información de las *Memorias* de Charles-Roux, embajador de Francia cerca del Vaticano de 1932 a 1940, que relata el hecho, pero no la fecha exacta), una carta a Pío XI, y el Santo Padre la contestó en términos favorables. Poco después llegó al Vaticano una primera fórmula de retractación y sumisión enviada por Maurras ; ésta no fué juzgada del todo satisfactoria, pero la correspondencia continuó. Según Charles-Roux, los dirigentes de Acción francesa buscaron un apoyo en la intercesión en Roma de la superiora del Carmelo de Lisieux, Hermana de Santa Teresa del Niño Jesús, por quien Pío XI sentía gran devoción. El acuerdo acabó estableciéndose con una fórmula satisfactoria ; ésta fué acordada antes de la muerte de Pío XI, y Pío XII, en realidad, no hizo más que ratificar una decisión tomada antes de su advenimiento. Lo cierto es que un decreto, fechado el 5 de julio de 1939, publicado por el *Osservatore Romano*, levanta las sanciones y censuras contra la Acción francesa, sus directivos y sus lectores, pero nada dice de la condena de sus errores. El embajador, Charles-Roux, hace observar a este propósito (p. 91) que «los católicos franceses, pertenecientes a distintos partidos políticos, tienen, desgraciadamente, la manía de denunciarse los unos a los otros ante la Santa Sede» ; esta sencilla reflexión explica, quizá, muchas cosas.

LA RECONCILIACIÓN DE LA IGLESIA Y DE LA III REPÚBLICA (1930-1940).

Los últimos años que precedieron a la segunda guerra mundial fueron testigos, efectivamente, de una reconciliación entre la Iglesia y el Estado; muchos incidentes demostraban que el problema de fondo permanecía invariable, pero la forma de las relaciones entre los dos Poderes era correcta e incluso amistosa.

Este problema de fondo era el principio de laicización, que unía a los partidos de izquierdas; durante las discusiones, fué particularmente tratado un proyecto de ley encaminado a festejar, en 1931, el cincuentenario de la obra de Jules Ferry, fundador de la escuela laica en Francia. Con este motivo se pronunciaron algunos discursos apasionados; M. Grousseau, diputado del Norte, veterano en las pasadas luchas, vino a recordar oportunamente en la tribuna una conversación entre Jaurès y Ferry; cuando el primero preguntó a Jules Ferry los móviles de su política, su concepción de la historia, este último, después de reflexionar un momento, contestó: «Mi intención es organizar la humanidad sin Dios y sin rey». Y Jaurès concluía diciendo exactamente que si se le arrebataba a un pueblo su fe, era necesario darle un paraíso en la tierra, era preciso llegar al socialismo. Herriot defendió el gran laicismo de la Francia republicana; Edmont Miellet añadió: «Somos nosotros, los laicos, quienes enseñaremos la moral del Evangelio, pues somos nosotros quienes hemos enseñado y aplicado hasta el momento presente la moral y la caridad, la fraternidad y la solidaridad», lo que no dejaba de ser, al menos, un punto de vista bastante extraño; en fin, Tardieu propuso reemplazar el término del laicismo por el de neutralidad. En resumen, si las relaciones políticas entre los dos poderes llegaron a mejorar, no fué nunca poque la III República cediese una pulgada de terreno de lo que ella consideraba como «leyes intangibles», es decir sobre el terreno de las leyes escolares.

Las leyes de 1880, 1901 y 1904, aunque mutilaban completamente la obra del legislador de 1875, no habían establecido la prohibición legal de la existencia misma de las Facultades libres de enseñanza superior. A pesar de la dura condición de no poder otorgar títulos y para las Facultades de Derecho, Letras, Ciencias y Medicina la obligación de presentar sus candidatos a los exámenes de las Facultades

del Estado, los establecimientos libres de enseñanza superior habían podido ir viviendo. Desde 1918 hasta 1939, incluso tuvieron una vitalidad muy grande. En realidad, en aquellos dos decenios, los certificados de estas Facultades libres, sin ser reconocidos oficialmente, conquistaron poco a poco una eficacia positiva. Sabido es, por lo demás, que, en Ginebra, la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual había decidido que los organismos internacionales tendrían en cuenta los títulos de los establecimientos universitarios atendiendo sólo a su calidad científica, sin hacer distinción entre Facultad del Estado y Facultad libre. Sin embargo, la lucha de la III República contra la enseñanza libre y contra la influencia de la Iglesia sobre la juventud no disminuyó. La *Ligue de l'Enseignement,* órgano de la masonería francesa para lo relativo a la enseñanza, organizó brillantes fiestas cívicas para la juventud, que habían de celebrarse los domingos, a fin de apartar a los jóvenes de las fiestas religiosas; en esto se veía secundada por las organizaciones de los «Halcones Rojos», comunistas. La actividad más silenciosa, pero más temible, de la «Liga» se ejercía con el control de los maestros de escuela, de los profesores de Instituto y de los catedráticos de Universidad; no ya, ciertamente, con el sectarismo de 1905, sino mediante la desconfianza de los colegas no católicos, el encarnizamiento de las secciones sindicales, la sorda hostilidad de la Administración, cuyo conjunto condenaba a los católicos a un verdadero ostracismo. La lucha había pasado del plan político exterior a los engranajes administrativos; pero el principio laico combativo nunca dejó de ejercer su influjo sobre el espíritu de la III República.

Es verdad que la extremo derecha de los católicos persistía en su lucha contra el régimen; estaba agrupada en la Acción francesa y ciertas Ligas de derechas; pero la Iglesia, como hemos visto, se había desolidarizado oficialmente de estos desórdenes, en lo que había hecho bien, pues la lucha política propiamente dicha se había trasladado así del plano anticatólico al plano puramente civil. Por ello, los graves acontecimientos del 6 de febrero de 1934, fecha en que el palacio de Borbón fué asaltado por varios centenares de manifestantes y en la que fué vertida mucha sangre, no fueron atribuídos a un complot «clerical»; se sabía perfectamente que las Ligas de derechas (Cruz de Fuego, del coronel De la Roque; Antiguos Combatientes, Juventudes patrióticas, de Taittinger; Frente Universitario, Confederación de los Contribuyentes, «Camelots» del rey) en las cuales estaban re-



Pío XI (Cl. Delius).



Benito XV (Cl. Felici).

del Estado, los establecimientos libres de enseñanza superior habían podido ir viviendo. Desde 1918 hasta 1939, incluso tuvieron una vitalidad muy grande. En realidad, en aquellos dos decenios, los certificados de estas Facultades libres, sin ser reconocidos oficialmente, conquistaron poco a poco una eficacia positiva. Sabido es, por lo demás, que, en Ginebra, la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual había decidido que los organismos internacionales tendrían en cuenta los títulos de los establecimientos universitarios atendiendo sólo a su calidad científica, sin hacer distinción entre Facultad del Estado y Facultad libre. Sin embargo, la lucha de la III República contra la enseñanza libre y contra la influencia de la Iglesia sobre la juventud no disminuyó. La *Ligue de l'Enseignement*, órgano de la masonería francesa para lo relativo a la enseñanza, organizó brillantes fiestas cívicas para la juventud, que habían de celebrarse los domingos, a fin de apartar a los jóvenes de las fiestas religiosas; en esto se veía secundada por las organizaciones de los «Halcones Rojos», comunistas. La actividad más silenciosa, pero más temible, de la «Liga» se ejercía con el control de los maestros de escuela, de los profesores de Instituto y de los catedráticos de Universidad; no ya, ciertamente, con el sectarismo de 1905, sino mediante la desconfianza de los colegas no católicos, el encarnizamiento de las secciones sindicales, la sorda hostilidad de la Administración, cuyo conjunto condenaba a los católicos a un verdadero ostracismo. La lucha había pasado del plan político exterior a los engranajes administrativos; pero el principio laico combativo nunca dejó de ejercer su influjo sobre el espíritu de la III República.

Es verdad que la extremo derecha de los católicos persistía en su lucha contra el régimen; estaba agrupada en la Acción francesa y ciertas Ligas de derechas; pero la Iglesia, como hemos visto, se había desolidarizado oficialmente de estos desórdenes, en lo que había hecho bien, pues la lucha política propiamente dicha se había trasladado así del plano anticatólico al plano puramente civil. Por ello, los graves acontecimientos del 6 de febrero de 1934, fecha en que el palacio de Borbón fué asaltado por varios centenares de manifestantes y en la que fué vertida mucha sangre, no fueron atribuídos a un complot «clerical»; se sabía perfectamente que las Ligas de derechas (Cruz de Fuego, del coronel De la Roque; Antiguos Combatientes, Juventudes patrióticas, de Taittinger; Frente Universitario, Confederación de los Contribuyentes, «Camelots» del rey) en las cuales estaban re-

presentadas todas las creencias religiosas, habían sido las organizaciones responsables del motín, en el cual hubo veinte muertos y cuatrocientos heridos. Se sabe que una de las consecuencias de esta jornada y de la agitación de las Ligas de extremo derecha, fué la formación del *Frente Popular,* el 14 de julio de 1935, que unió, en un grupo común a todas las izquierdas, incluyendo a los comunistas ; pero este bloque de izquierdas estaba dirigido contra los fascismos extranjeros y contra las derechas francesas, acusadas también de fascismo. Si aún se tenía en cuenta la cláusula de costumbre : «Lucha por el laicismo», en los votos de las reuniones públicas, la Iglesia ya no era la única víctima expiatoria de la lucha política entre los franceses. Esta batalla «entre rojos y blancos», según la terminología de Daladier, se traducía en una unión de las izquierdas socializantes que tomaba el aspecto de una guerra civil, de una guerra de religión política ; se sabe que las elecciones de 1936 confirmaron esta tendencia.

Pero el radicalismo, hasta ahora partido de izquierdas, comenzaba una evolución interior muy importante en la vida política francesa ; el peligro comunista, la agitación marxista, asustaban a los moderados laicos en que se habían convertido los radicales. Una necesidad de paz interior, de unión nacional, de estabilidad exterior, de prudencia política, iba difundiéndose en el seno del partido radical-socialista ; por ello, durante esta época, aprobaba calurosamente la política de no-intervención en España, contra el partido comunista y la C. G. T. (Confederación General del Trabajo), de inspiración comunista. El ministerio Chautemps dió, por este motivo, la impresión de una tregua, de una reagrupación de las fuerzas nacionales. La *Ere nouvelle,* el periódico radical, había comenzado una campaña contra el viejo anticlericalismo, luchando contra la maniobra comunista de petición de ayuda y esforzándose en crear un clima favorable a la Iglesia, declarando que el anticlericalismo estaba ahora tan apagado como el antisemitismo.

La política exterior de Francia había sido acogida muy favorablemente en Roma, en el Vaticano, tanto más cuanto que la violencia desprovista de naturalidad y carente en absoluto de sentido diplomático de los Estados llamados fascistas ofendía a la Santa Sede. Esta veía, en la política francesa, un factor de equilibrio europeo, de orden internacional, de pacífica reglamentación de los litigios que correspondía al tradicional empeño del Papado. La calma interior había facilitado también la reconciliación ; la vitalidad, la firmeza, el nivel

intelectual, el espíritu social de la Iglesia de Francia habían realzado intensamente su prestigio dentro del Estado republicano; las persecuciones o las contrariedades a las que estaba sujeta la Iglesia en Alemania e Italia, realzaban la posición de la Iglesia de Francia. Es muy cierto que el Gobierno francés se aprovechaba de la situación difícil en que se encontraban ciertas Iglesias de Europa para utilizar, por contraste, su benevolencia religiosa. Por otra parte, la Iglesia de Francia había sabido adaptarse cada vez más al marco político de la III República; la visita de Pierre Laval a Roma, en enero de 1935, sus conversaciones con el Papa y el ambiente del Vaticano, habían reforzado la opinión favorable hacia Francia.

El remolino político de 1936, como ya hemos observado, no estalló esta vez sobre la Iglesia; el anticlericalismo no brotaba de los remolinos sociales. Por otra parte, la firmeza de Pío XI frente a las doctrinas totalitarias había provocado una mutua estimación. La inauguración de la basílica elevada en Lisieux había dado lugar, en 1937, a la visita del cardenal Pacelli a título de Legado del Papa, en Francia; sin embargo, recordemos que era un Gobierno de Frente popular, dirigido por Leon Blum, el que reinaba entonces en Francia. Charles-Roux, en sus *Mémoires*, detalla la atmósfera en la cual se desarrolló la visita y los coloquios: «Por una conversación que yo había sostenido con el célebre *leader* socialista, precisamente antes de que tomase el poder, había sacado en consecuencia que éste no iba de ninguna forma a añadir a las dificultades de sus tareas las preocupaciones hacia la Iglesia y los católicos franceses, sino que, por el contrario, vería con placer continuar la reconciliación. Desde entonces, los acontecimientos habían confirmado mi primera impresión. Un nuevo nuncio en París, Mons. Valero Valeri, reemplazando a Mons. Maglione, promovido cardenal, había sido bien recibido y se mostraba satisfecho de las disposiciones que encontraba en nuestros ministros. El mismo refería este propósito de M. Léon Blum, que también a él le repitió: «Tenemos interés en dar satisfacción a las peticiones del nuncio, siempre que podemos» (1).

(1) Hombres de Estado que habían practicado siempre la política anticlerical de su partido declaraban en 1938 que ya no había ningún motivo para hablar de leyes contra los religiosos. En este mismo sentido se explicaba, el 9 de noviembre de 1938, el ministro del Interior, M. Sarraut, con ocasión de una recepción de la Comisión de la D. R. A. C. El 9 de julio de 1938, el presidente de la República y algunos ministros participaban oficialmente en las solemnidades religiosas que

Cuando Pío XI murió el 10 de febrero de 1939 se llevaron a cabo diversas manifestaciones de duelo en los medios oficiales; las altas autoridades del país habían dirigido al Vaticano las condolencias protocolarias, conforme a las costumbres y a la tradición. En el palacio de Borbón, el presidente Herriot pronunció el elogio fúnebre de Pío XI ante los diputados que permanecían en pie, incluso los comunistas; el presidente evocó la figura del Pontífice «que había protegido los derechos del espíritu contra las pretensiones de la materia y encarnado la potencia invencible que es la conciencia». La Prensa fué unánime en su homenaje; era evidente que algo había cambiado.

Cuando Pío XII comenzó su reinado se presentó en Roma una Embajada francesa extraordinaria, dirigida por Champetier de Ribes, senador, ministro de Pensiones y personalidad católica muy conocida; iba acompañado de Georges Pernot, antiguo ministro de Justicia; de Louis Marin, también antiguo ministro; del canónigo Desgranges, diputado en Bretaña; de Paul Claudel y algunas otras personalidades. La Embajada llevaba al Santo Padre las cartas credenciales y las felicitaciones del presidente de la República. La actuación de Charles-Roux en el Vaticano no era tampoco extraña a esta evolución; el cardenal Verdier, arzobispo de París, en carta del 15 de febrero de 1939, le decía: «La intervención de usted no ha sido ajena al estado actual de las relaciones entre la Iglesia y Francia. Desde este momento quiero agradecerle el haber dado a las relaciones entre la Santa Sede y el Gobierno francés un carácter de confianza y de estima que sorprende al mundo entero. Yo mismo salgo beneficiado de él en mis relaciones con el Gobierno. ¡Esto representa, indudablemente, un espíritu nuevo!». Y el mismo cardenal, en una conferencia de gran resonancia, verificada el 20 de enero de 1939 en el teatro Marigny, había declarado: «El clima de Francia ha cambiado. Un viento nuevo ha soplado sobre el país... Francia, a despecho de una legislación que permanece siendo anticlerical, vuelve a estar al lado de la Iglesia—de la que se había separado—para defender con ella un patrimonio común». Y el

---

se celebraron para festejar la reconstrucción de la catedral de Reims. En fin, el 12 de enero de 1939, por primera vez en la historia de la III República, y en vísperas de su caída, el presidente de la Cámara rendía homenaje al Papa Pío XI, y Alberto Milhauld, en *L'Ere nouvelle*, órgano de las izquierdas francesas, escribía el 14 de febrero del mismo año, bajo el título de «Se ha pasado una página»: «Con razón se puede decir que la lucha religiosa, muerta ya en nuestro país, ha sido enterrada.»

cardenal Verdier insistía en este hecho—que los peligros ideológicos totalitarios exteriores habían provocado, entre el Estado y la Iglesia—, considerándolo «como un nuevo designio». La visita del cardenal Pacelli en Francia, como Legado de la Santa Sede, había ido preparando en las almas la llegada de Pío XII. Según Charles-Roux, parece ser que un acuerdo más profundo se hallaba en vías de preparación cuando estalló la segunda guerra mundial; el cardenal Verdier le había mostrado un plan en el que se constituía las bases de un acuerdo estable entre el Gobierno y la Santa Sede: relaciones diplomáticas entre Francia y el Vaticano, presencia en el Vaticano de un embajador de Francia, en París de un nuncio apostólico que había de ser, por derecho, decano del cuerpo diplomático; derecho de los padres de asegurar a sus hijos la instrucción religiosa y los medios necesarios para hacerlo; para esta última solución se proponía, o bien el permitir que un limosnero diese instrucción religiosa en las Escuelas del Estado, o bien dedicar algunas horas en estos establecimientos, para que los niños recibiesen las enseñanzas de la religión. Ciertamente, ya se habían llevado a cabo algunos estudios en este sentido, cuando actuaba el gabinete de Paul Reynaud durante el invierno de 1939-1940 (1).

(1) Esta afirmación del embajador de Francia ha sido confirmada por Paul Reynaud, en cuyas memorias, que llevan por título *La France a sauvé l'Europe* (París, 1947, 2 vol.), se dice lo siguiente: «Yo también me había preocupado de nuestras relaciones con el Vaticano. Sin duda estas relaciones ya eran excelentes, pero convenía mejorarlas todavía, aunque no fuese más que para asegurarnos la ayuda de la Santa Sede en nuestros esfuerzos por mantener a Italia en la no beligerancia. Champetier de Ribes me sugirió, con este motivo, un plan de reglamentación, que fué llevado, el 21 de abril, ante el Consejo de ministros. La Curia había de reconocer el carácter inexpugnable de nuestra política de laicización. Por nuestra parte, confirmaríamos pura y simplemente la circular Malvy, mediante la cual el Gobierno de la República, en el curso de la guerra de 1914-1918, había restaurado la paz religiosa. Determinaríamos las condiciones en las cuales los bienes embargados de las congregaciones disueltas serían devueltos a tal o cual congregación autorizada. Exoneraríamos de la contribución territorial a las iglesias edificadas después de 1905, y nos limitaríamos a confirmar así en todos sus puntos el *statu quo* de hecho. Reconoceríamos a las familias la libertad de procurar a los niños la enseñanza religiosa, libertad que la ley ya proveía. Por último, trataríamos de las condiciones de nombramiento de obispos. Albert Sarraut y Serol, pendientes de evitar que renaciesen en el país desastrosas polémicas, habían insistido en la necesidad de dar al acuerdo proyectado un carácter estrictamente bilateral: reconoceríamos la soberanía espiritual de la Santa Sede; pero ésta, a su vez, reconocería la soberanía laica

Es absolutamente cierto que tanto Pío XI como su Secretario de Estado habían comprendido perfectamente que, a pesar de la evolución de la política francesa interior hacia las izquierdas, las circunstancias internacionales favorecían en efecto la reconciliación de la Iglesia con los poderes públicos y que, incluso, en razón de las amenazas que pesaban sobre la situación internacional, fortificar la moral francesa era un servicio rendido a la civilización cristiana. Esta conclusión de Charles-Roux nos parece muy justa.

### LA ACCIÓN CATÓLICA Y LA ACCIÓN SOCIAL.

Cuando el cardenal Verdier fué consagrado, a fines de 1929, en Roma, Pío XI ordenó al nuevo arzobispo de París, en términos discretos pero claros, organizar en Francia la Acción católica ; el Papa pensaba en el apostolado jerárquico, en la colaboración de los seglares en el apostolado de las autoridades jerárquicas de la Iglesia. No vamos a recordar aquí las grandes encíclicas que han dado a conocer el pensamiento pontifical sobre este grave asunto. En Francia la cosa era nueva y todo estaba por crear.

En efecto, se habían multiplicado las obras de todas clases. La verdadera necesidad de la Iglesia en Francia no estaba tanto en crear obras nuevas como en dar a las obras existentes un centro de coordinación, de dirección, de control y de impulso. Según las palabras del canónigo Boisard, en su libro sobre *Le cardinal Verdier* (Paris, 1946) :

---

del Estado. Tal era exactamente el sentido del proyecto. Teníamos razones para creer que el Vaticano lo aceptaría, y nosotros, de esta forma, podríamos asegurar al país en guerra de los beneficios, interiores y exteriores, de un acuerdo público con el Vaticano».

Es preciso, sin embargo, indicar aquí que un complejo de inferioridad, procedente sin duda del espíritu de defensiva en que ha vivido el catolicismo francés desde 1880, paralizó toda la voluntad de entrar decididamente en la lid a título de católico. Para entrar en la lucha parlamentaria de una manera eficaz era preciso reconocer legalmente los principios ideológicos de la III República y procurar *transformarla simpáticamente desde el interior*. Este paso no pudieron darlo los católicos franceses hasta 1939. Aceptaron la III República como un mal menor, pero siempre como un mal. Será necesaria la catástrofe de 1939, la unión clandestina de la Resistencia durante la ocupación, la decapitación sistemática de la «inteligencia» de las derechas francesas so pretexto de colaboración para que, con el M. R. P., los católicos franceses entren por fin en el juego republicano de la IV República.

«Es ésta precisamente, con la preocupación de inspirar a los miembros de estas obras el sentido del apostolado y de la conquista, la idea principal que ha presidido a la concepción y a la realización de la Acción católica en Francia. Le era necesario a este país un organismo central que se ocupase, tanto de las obras interdiocesanas como de las diocesanas» (p. 105).

El cardenal Verdier creó, pues, un organismo central que hablaba y actuaba en nombre de todo el episcopado francés, al mismo tiempo que le tenía al corriente de las ideas en curso y de los movimientos que se preparaban ; éste completaba y reforzaba el derecho episcopal proporcionándole el medio de controlar eficazmente las obras interdiocesanas. Dicho organismo central tuvo a su cabeza un Secretario general. Se pensó primeramente en poner un obispo a la cabeza de la nueva institución ; la dignidad episcopal le hubiese dado un prestigio y una autoridad acrecentada. Pero, después de reflexionar, se eligió un simple sacerdote. La institución central que interesaba la situación de las Obras católicas en Francia permanecía en manos del episcopado, y el Secretario general de la Obra no era más que el ejecutor del pensamiento de la jerarquía ; era, pues, más normal que éste fuese un sacerdote, y la elección recayó sobre el canónigo Courbe, subdirector de las Obras diocesanas de París, protonotario apostólico desde 1937. Por este organismo, la jerarquía estaba informada de las corrientes de ideas y de acción que nacían en los medios católicos y fuera de ellos ; inversamente, ciertas decisiones de los cardenales y arzobispos de Francia eran comunicadas a las obras interdiocesanas, a las federaciones de obras diocesanas, a los principales dirigentes de la Acción Católica. Este organismo hacía recensión de las obras, las coordinaba detalladamente, las ponía fácilmente en manos de la jerarquía, ofrecía una abundante documentación.

Esta colaboración de los laicos al apostolado jerárquico ha provocado en Francia diversos malentendidos entre éstos y los sacerdotes ; también es verdad que hubo curas que nunca llegaron a comprender su papel de inspiradores y de guías. Existía un clima de confianza, de respeto y de colaboración que, no obstante, llegaba a faltar de vez en vez. Como dice Folliet en su estudio *L'Eglise de France dans la crise des structures,* aparecido en «La sphère et la Croix» de 1947, n.° 5 : «El laico debe comprender que no le corresponde sustituir al sacerdote y erigirse, por ejemplo en confesor benévolo o en doctor improvisado ; el sacerdote, por su parte, debe reconocer que no puede pa-

sarse sin el laico y que, respecto a los movimientos de acción católica y menos aún de acción temporal, no es un jefe, sino un consejero mora y un guía religioso». Poco a poco se fué abriendo camino así la actuación de la A. C. en Francia, bastante difícilmente, sin embargo, por la atmósfera particular en la cual actuaba y se movía el catolicismo de este país.

En el plan social, sin pretender entrar aquí en un detallado estudio sobre el sindicalismo cristiano, debemos señalar que fué el día 13 de septiembre de 1887 la fecha en que fué creado el primer *Sindicato cristiano*: el Sindicato de los empleados de comercio y de la industria; en 1891, dicho Sindicato rehusó la proposición de Léon Harmel de convertirse en una obra confesional, queriendo permanecer estrictamente dentro del plan obrero y sindical. En los días 1 y 2 de noviembre de 1919, una asamblea de más de 200 delegados, representando 350 sindicatos cristianos, decidieron la creación de una *Confederación Francesa de los Trabajadores Cristianos* (C. F. T. C.), cuyos principios de base eran los de la encíclica *Rerum novarum*. En su programa, la C. F. T. C. estima que la paz social es indispensable a la prosperidad de la patria y a la organización profesional, paz que no podrá conseguirse más que con la aplicación de los principios de justicia y de caridad cristiana. Reclama el respeto de la persona humana, y, por la colaboración y no por la lucha de clases, una transformación de la utilización de las riquezas producidas entre los elementos que concurren a su producción; considera indispensable la representación de los intereses profesionales y se opone a la penetración política en el seno del sindicalismo.

En junio de 1920, en La Haya, se creó una *Confederación Internacional de los Sindicatos Cristianos* (C. I. S. C.), que trataba de reunir, en una asociación internacional, los diversos movimientos sindicalistas cristianos del mundo y hacer oposición a la Internacional marxista y comunista. La C. G. T. (Confederación General del Trabajo), de inspiración socialcomunista, intentó muchísimas veces provocar la unión entre ella y los sindicatos cristianos, pero estos últimos rehusaron siempre, como es natural, reivindicando los derechos de los trabajadores para lo cual llegaron a declarar incluso huelgas. Los acontecimientos de 1934 que hemos relatado, provocaron innumerables contactos y a menudo incluso una unidad de acción en los conflictos sociales; pero los Sindicatos cristianos se abstuvieron siempre de intervenir en las huelgas políticas, como sucedió el 30 de noviembre de 1938,

fecha en que tuvo lugar la huelga general, estimando, en efecto, que el movimiento era extraprofesional. Por otra parte, es preciso observar que los sindicatos cristianos agrupan más especialmente a los empleados, ya que los obreros, por sentimiento de clase, prefieren la C. G. T. socialista o la C. G. T. U. comunista.

La importancia de los Sindicatos cristianos es grande, pero no puede compararse, sin embargo, con la de los Sindicatos socialistas y comunistas. Las cifras que anotamos a continuación lo demostrarán (éstas están sacadas de la *Chronologie du mouvement syndical*, de Guy Thorel, aparecida en 1947):

| AÑOS | CONFEDERACIÓN GENERAL DEL TRABAJO | | CONFEDERACIÓN FRANCESA DE LOS TRABAJADORES CRISTIANOS | |
|---|---|---|---|---|
| | *Sindicados* | *Sindicatos* | *Sindicados* | *Sindicatos* |
| 1919 ... ... ... | 1.299.197 | 5.000 | 156.000 | 350 |
| 1927 ... ... ... | 1.127.278 | 5.441 | 104.050 | 594 |
| 1936 ... ... ... | 4.488.034 | 9.981 | 300.000 | 803 |
| 1946 ... ... ... | 6.367.150 | ? | 750.000 | 2.397 |

En su doctrina, la C. F. T. C. es corporativa, y, por ello, su programa tiene cierto parentesco con el de algunos jefes de sindicatos patronales; deriva su enseñanza de las encíclicas pontificales y acentúa el respeto hacia la persona humana. Hay que tener en cuenta que la C. F. T. C. condena violentamente toda protección de derecho divino; pero, también violentamente se opone a la C. G. T., a la que reprocha su estatismo marxista y totalitario. No exige de sus adheridos práctica ni creencia confesional, pero combate el materialismo marxista declarando que la C. G. T. trabajo sólo para exaltar a los individuos, no en sus deberes, sino en sus instintos.

En el plan profesional, ha obtenido resultados decisivos; la ley de las cuarenta horas ha vuelto a admitir palabra por palabra, una anterior proposición de la C. F. T. C. Pero si ella acepta el derecho de huelga, no quiere hacer uso del derecho de apoderarse de las fábricas, lo que provoca entre las dos organizaciones sindicales conflictos a veces agudos. Los sindicatos cristianos no pueden ceder, porque reprueban la violencia en nombre del Evangelio y consideran la libertad sindical como un dogma intangible de las futuras corporaciones. La

C. G. T., por su parte, reprocha a la C. F. T. C. de querer destruir la unidad obrera haciendo desapareceer el respeto de los principios ante la inquietud de la oportunidad. La fuerza numérica de la C. G. T. le obliga a veces a entrar en discusiones con el Estado o con las medios patronales.

Al lado de los Sindicatos cristianos es preciso mencionar también en Francia numerosas organizaciones obreras cristianas: J. O. C. (Juventud Obrera Cristiana), Mutualidades, Oficinas de orientación profesional, Cooperativas, Movimiento obrero cristiano, Sindicatos agrícolas cristianos, Juventud campesina, etc. Estas tienen en común la siguiente razón de ser primordial y capital: afirmar la presencia católica de la clase obrera y campesina y dar testimonio de la doctrina social de la Iglesia expuesta por los Papas. Su influencia no es muy grande, pero sí profunda, y al parecer da lugar, naturalmente, a la formación de algunas «élites». En todo caso, las antiguas presunciones de la burguesía católica francesa han desaparecido ante el movimiento obrero cristiano, quizá porque esta burguesía ha desaparecido al considerarla como clase. El eje político se ha trasladado del plano anticlerical al plano de las luchas de clase.

Pero esto proviene también de la lenta descristianización de las clases laborales; el porcentaje de la práctica religiosa oscila entre el 8 y el 5 por 100 en los medios populares y entre el 2 y el 4 por 100 en la clase obrera propiamente dicha; el abandono generalizado de la práctica religiosa es la señal más visible de una realidad mucho más grave, como es la pérdida de la fe. La religión aparece ante el mundo obrero como inútil o nefasta, porque no le ha ayudado a resolver el terrible problema de su vida en la sociedad moderna y porque él no dispone ni de tiempo ni de ocasión para tener inquietudes metafísicas. En parte, es preciso ver en ello, también, el resultado de la Escuela sin Dios, de la enseñanza laica que tan profundamente ha descristianizado Francia; los anticlericales de 1880 han triunfado en sus maniobras y alcanzado su meta. Es éste el punto crucial y todo el mundo lo sabe perfectamente, pues, como veremos, la lucha continúa, encarnizada y sin cuartel, precisamente sobre la enseñanza libre, fuente de las creencias religiosas de las futuras generaciones.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO XI

El estudio de la época moderna resulta difícil, tanto por el inmenso número de trabajos aparecidos como por la ausencia de libros de síntesis objetiva e imparcial. Sobre el espíritu y las grandes corrientes del período comprendido entre las dos guerras, podemos consultar, pero con las necesarias precauciones, Maurice Baumont, *La faillite de la paix* (1918-1939), Paris, 1946, en la colección «Peuples et civilisations», de Halphen y Sagnac; el tomo X de la «Encyclopédie française», de De Monzie, estudia *L'Etat moderne,* Paris, 1935; P. Herre, *Weltgeschichte der neuesten Zeit,* 1890-1925, Berlin, 1926; J. Hampden Jackson, *The Postward World, 1918-1934,* London, 1935; Bertrand de Jouvenel, *D'une guerre à l'autre,* Paris, 1940-41, 2 vols.; G. Champeaux, *La croisade des démocraties,* Paris 1942-43, 2 vols.; Toynbee, *The world after the Peace Conference,* London, 1925; Conde Sforza, *Les bâtisseurs de l'Europe nouvelle,* Paris, 1931, y *Les frères ennemis l'Europe d'après-guerre,* Paris, 1932.

Sobre la historia política de Francia en este período, véase: J. Bainville, *La III^e République, 1870-1936,* Paris, 1936; Emmanuel Berl, *La politique et les partis,* París, 1932; A. Siegfried, *Tableau des partis politiques en France,* Paris, 1930; E. Fournol, *Manuel de politique française,* Paris, 1933; E. R. Curtis, *Essai sur la France,* Paris, 1932 (traducción del alemán); G. Suarez, *Herriot,* Paris, 1932, y *Les heures héroïques du cartel,* Paris, 1934; A. Thibaudet, *La république des professeurs,* Paris, 1927; G. Bloch, *La crise économique actuelle en France,* Dijon, 1933; Léon Blum, *L'exercice du pouvoir,* Paris, 1937; H. F. Armstrong, *La fausse paix. L'armistice de Munich,* Paris, 1939; L. Cristiani, *La fin d'un régime,* Paris, 1946.

Sobre el asunto de la *Action française,* véase la obra favorable de Mermeix, *Le ralliement et l'Action française,* Paris, 1927, así como los libros ya citados en el capítulo anterior; sobre la condena y la historia del movimiento en esta época, ha sido editado por la Acción

francesa un «livre jaune», bajo el título de *L'«Action française» et le Vatican,* Paris, 1927, que contiene textos, cartas y citas; está completado con otra obra *Sous la terreur...,* Paris, 1928, que es un alegato en favor de la A. F. Para llevar a cabo un estudio imparcial de esta crisis, es preciso leer la *Documentation catholique* de este período, que puede completarse con el trabajo sobre las decisiones de la S. Penitenciaría del P. J. Bessons, *L'Action française et la conscience chrétienne,* Paris, 1928; puede verse igualmente Bernadot, O. P.-Desbuquois, S. J.-Riquet, S. J., *Le joug du Christ (respuesta a los teólogos de Acción francesa).*

Sobre la Iglesia en Francia y fuera de Francia, consúltese Galbiati, *Pio XI,* Milán, 1939; Mons. Fontenelle, *Sa Sainteté Pie XI,* Paris, 1938; Maurice Pernot, *Le Saint-Siège, l'Eglise catholique et la politique mondiale,* Paris, 1924 (bastante parcial y hostil); Henri Sommerville, *The catholic social movement,* London, 1932; Paul Parsy, *Les concordats récents, 1914-1935. Histoire, analyse, régles communes,* Rodez, 1936; G. Goyau, *L'effort catholique dans la France d'aujourd'hui,* Paris, 1936; J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine,* t. III: *La reconstitution catholique, 1908 à nos jours,* Paris, 1938; Canónigo Boisard, *Le cardinal Verdier,* Paris 1946; Dom Charles Poulet, *Histoire de l'Eglise de France, III-époque contemporaine,* 1789-1914, Paris, 1949. Muy valiosa es la obra de François Charles-Roux, *Huits ans au Vatican,* 1932-1940, Paris, 1947.

Por último, sobre los problemas sociales puede consultarse Henri de Man, *Masses et chefs,* Bruxelles, 1937; R. S. y H. M. Lynd, *Middletown,* New-York, 1929, y, sobre todo, *Middletown in transition,* London, 1937; G. Izard, *Les classes moyennes,* Paris, 1938; el libro de Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier,* t. II; 1871-1936, Paris, 1938, es clásico; G. Lefranc, *Histoire du mouvement syndical français,* Paris, 1938; G. Pirou, *Essais sur le corporatisme,* Paris, 1938; Guy Thorel, *Chronologie du mouvement syndical ouvrier en France, 1791-1946,* Paris, 1947; J. Wilbois, *La nouvelle organisation du travail,* en «Cahiers de la nouvelle journée», n.° 36, Paris, 1937; *La déchristianisation des masses prolétariennes,* Paris, 1948, editado por el «Centre d'études sociales Godefroid Kurth», de Lieja.

# CAPITULO XII

## EL GOBIERNO DE VICHY (1940-1944)

Abordamos ahora un capítulo doloroso de la historia de Francia, no tanto por lo que pueda suponer en sí—pues Francia como España, como los viejos países del mundo, posee un pasado lo suficientemente glorioso para poder soportar el peso de una derrota—como por las dramáticas circunstancias interiores que siguieron al cambio de régimen. Parece como si todo el odio acumulado en cincuenta años a ambos lados del abismo profundo que dividía a los franceses hubiese hecho explosión de repente. Resultado de ello son las matanzas lastimosas, las escenas horribles, las reacciones cuyos resultados aún son imprevisibles.

Trataremos este período, tan reciente, de la historia francesa, con toda la prudencia que exige tal materia, sabiendo que los testigos, los supervivientes y los combatientes viven todavía; por otra parte, la materia de nuestro asunto nos prohibe deducir conclusiones generales. Desde luego, el único problema que nos interesa es el de las relaciones de la Iglesia de Francia con el Estado francés (título del nuevo Gobierno dirigido por el mariscal Pétain); estas relaciones se basaban en las condiciones jurídicas del establecimiento del mencionado Gobierno. Nos contentaremos, pues, con estudiar estas condiciones jurídicas, la vida de la Iglesia durante el Gobierno llamado de Vichy, y la actividad de Acción católica durante este período, así como las repercusiones de los encarcelamientos en los sacerdotes franceses, y la vida en los campos de concentración. Su actual situación, las obras por ellos creadas se basan, en gran parte, sobre la experiencia dolorosa, pero fecunda, de los años de guerra.

Debemos observar que, para este estudio, existe un libro notable: *L'Eglise catholique en France sous l'occupation,* de Mons. Guérry (Paris, 1947); Mons. Guerry es arzobispo-coadjutor de Cambrai y Secretario de la Asamblea de los cardenales y arzobispos de Francia; por consiguiente, este texto destaca la alta personalidad del autor y refleja la opinión oficial del alto clero francés. Nosotros hemos sacado de él una gran parte de nuestra información. La parte jurídica se apoya en los textos oficiales publicados por el Estado francés; los testimonios han sido tomados, en todo lo posible, de relatos hechos por observadores extranjeros o por hombres cuya posición política de izquierdas representa la garantía de una severidad, quizá de partido, pero que asegura más valor a sus observaciones y a sus juicios. Así no podrá acusarse a este capítulo de ser un trabajo tendenciosamente favorable.

### CONDICIONES JURÍDICAS DEL ESTABLECIMIENTO DEL ESTADO FRANCÉS.

La Iglesia de Francia, frente a la constitución de un nuevo régimen en julio de 1940, tenía ante sí tres soluciones: ignorar el nuevo Gobierno, darse a él en feudo o combatirle. Estas tres soluciones eran contrarias a la doctrina de la Iglesia y nos parece inútil extendernos largamente sobre esta cuestión. Responsable de los católicos de Francia, la vida de la Iglesia francesa ha de introducirse dentro de la vida de la nación; sus relaciones con el poder establecido son inevitables; la separación de la Iglesia y el Estado, establecida por Ley de 1905, como hemos visto, no había podido llevarse a cabo materialmente, pues este sistema jurídico era un absurdo. El capítulo precedente muestra el *modus vivendi* que se había establecido entre los dos poderes. Estas ideas generales bastan, a nuestro parecer, para justificar la posición de la Iglesia de Francia de 1940 a 1944. Por otra parte, ella tenía, de derecho, obligación a ello, pues el nuevo Gobierno era el poder establecido y su legalidad era jurídica; esta afirmación fué combatida a menudo por los enemigos del Gobierno del Mariscal; ahora parece ser que esta tesis queda abandonada ante los hechos, cada vez más numerosos, revelados por los testimonios contemporáneos y, sobre todo, por el estudio imparcial del establecimiento del Estado francés en 1940. La Iglesia de Francia seguía en esto el ejemplo de los demás Estados, los cuales, en su gran número, reconocían el nuevo Es-

tado y tenían cerca de él enviados especiales como, por ejemplo, lo tenía la Santa Sede. ¡La Iglesia de Francia no podía ser más católica que el Papa!

El programa decretado por el mariscal Pétain ¿era contrario a las leyes divinas y humanas? La Iglesia, en este caso, hubiese podido rechazarle, oponerse a él, protestar, como actualmente lo hace con los gobiernos de democracia popular soviética de los países situados detrás del telón de acero. No en este caso, como ahora veremos.

Lo más sencillo es atenerse a los textos, y, entre ellos, a los mismos discursos del Mariscal, que exponían su programa, sus fines y sus esperanzas. Entre estos, el más importante es el dirigido al pueblo francés el 11 de octubre de 1940, que fué el gran discurso-programa del Jefe de Gobierno a la nación, aquel en el que expuso su programa del «Nuevo orden». He aquí los párrafos más esenciales en lo concerniente, sobre todo, a la política interior, única que aquí puede interesarnos ya que ella alcanza a los posibles intereses de la Iglesia.

«El nuevo régimen será una jerarquía social. No reposará sobre el falso concepto de la igualdad natural de los hombres, sino sobre la idea indispensable de la igualdad de las «probabilidades» dadas a todos los franceses de probar su aptitud para «servir». Unicamente el trabajo y el talento llegarán a ser los fundamentos de la jerarquía francesa. No puede desaparecer la lucha de clases, fatal a la nación, más que haciendo desaparecer las causas que han originado estas clases, que han indispuesto a las unas contra las otras. Así volverán a surgir las verdaderas «élites» que el régimen pasado dedicó años enteros a destruir y que constituirán los cuadros necesarios al desarrollo del bienestar y de la dignidad de todos...»

«El carácter jerárquico del nuevo régimen es inseparable de su carácter social... Las organizaciones profesionales tratarán de todo lo concerniente al oficio, pero se limitarán al solo dominio profesional. Asegurarán, bajo la autoridad del Estado, la redacción de los proyectos de ley sobre la ejecución de los contratos de trabajo. Garantizarán la dignidad de la persona del trabajador, mejorando sus condiciones de vida, incluso hasta en su vejez. Evitarán, en fin, los conflictos, con la prohibición absoluta de los «lock-out» y de las huelgas, con el arbitraje obligatorio de los tribunales de trabajo. El régimen económico de estos últimos años poseía las mismas imperfecciones y las mismas contradicciones que el régimen político. En el plano parlamentario: apariencia de libertad; en el plano de la producción y del

intercambio: apariencia de liberalismo, pero, en realidad, servilismo a las potencias adineradas y solicitud, cada vez mayor, de ayuda a las intercesiones del Estado.»

Decía el mariscal Pétain a los jóvenes el 29 de diciembre de 1940: «La atmósfera insana en la cual han crecido muchos de vuestros hermanos mayores, ha debilitado sus energías, aflojado su valor conduciéndolos por los caminos floridos del placer, a la peor de las catástrofes de nuestra historia... Cultivad en vosotros el sentido y el amor al esfuerzo: esto constituye una parte esencial de la dignidad del hombre y de su eficacia... Sólo el aprecio de sí mismo proporciona sentido a la vida individual ligándola con algo que la supera, que la ensalza y engrandece».

A los trabajadores, el 1.º de marzo de 1941, les decía en Saint-Etienne: «Las causas de la lucha de clases no podrán ser suprimidas hasta que el proletario, que vive hoy abrumado por su aislamiento, vuelva a hallar, en una comunidad de trabajo, condiciones para una vida digna y libre, y razones para vivir y esperar. Esta comunidad es la empresa. Su transformación puede, por sí sola, proporcionar la base de una profesión organizada, la cual es en sí misma una comunidad de comunidades... Obreros, amigos míos, no volved a escuchar a los demagogos. Os han causado demasiados perjuicios. Os han alimentado de ilusiones. Os lo han prometido todo. Acordaos de su fórmula: «Pan, paz y libertad»; sólo habéis tenido la miseria, la guerra y la derrota... Patronos, muchos de vosotros tenéis parte de responsabilidad en la lucha de clases. Vuestro egoísmo y vuestra incomprensión de la condición proletaria han sido, en muchos casos, los mejores auxiliares del comunismo. Yo no os pido que renunciéis a sacar de vuestras empresas el beneficio legítimo de vuestras actividades, pero os pido que seáis los primeros en comprender vuestros deberes como hombres y como franceses... Obreros, técnicos, patronos, si hoy estamos sumidos en la desgracia es porque ayer habéis sido lo bastante insensatos como para enseñaros las uñas. Tratad, por el contrario, de conoceros mejor. Así os estimaréis más, tendréis confianza los unos en los otros, resolveréis juntos el gran problema del trabajo y del orden social».

Nada había en estas palabras que estuviese en contradicción con las enseñanzas de la Iglesia. Por el contrario, podían descubrirse en ellas una traducción de las enseñanzas de las grandes encíclicas pontificales, lo cual no debe extrañarnos. El grupo político que rodeaba al Mariscal,

los hombres que él colocó en los puestos de mando, aquellos a los que hizo responsables de la ejecución de sus órdenes, eran hombres nuevos, católicos practicantes o, al menos, hombres considerados de derechas. Algunos entre ellos pertenecían, antes de la guerra, a agrupaciones y círculos de estudios que soñaban con una reforma profunda de la vida política y social francesa. Ahora, en los instantes de angustia que atravesaba el país, veían una posibilidad de renovar el alma de su nación, de cambiar su dirección hacia una política nueva, de hacer, en suma, lo que ellos llamaban una «Revolución nacional».

Esta frase es «maurrasiana», y es cierto que algunas de las reformas del Estado francés fueron inspiradas en las ideas y en los principios de Acción francesa. No obstante, como dicen Gérin Ricard y L. Truc en su *Histoire de l'Action française*, aparecida en 1949, «Maurras, por diversas razones, se negó a introducir en los medios gubernamentales, a sus discípulos y a sus amigos. En primer lugar, él había proclamado siempre *urbi et orbi* que, en caso de restauración monárquica, no aceptaría jamás ninguna cartera ni ningún puesto. Por otra parte, tampoco había sido instaurada la monarquía. Y Maurras, por muy admirador que fuese del mariscal, por mucha influencia que ejerciese sobre el Gobierno de Vichy, debía defender su independencia. Necesitaba poder continuar luchando por la monarquía. Más que nada porque, dentro de las desgracias, se verificó la reconciliación entre la Acción francesa y el príncipe, después que éste hubo regresado a Vichy... Maurras deseaba mucho que la Revolución Nacional se realizase en el interior; en cuanto al exterior, su posición—inatacable, perfecta desde el punto de vista del espíritu— era ésta: Tengamos confianza en el Mariscal y callémonos. La situación es demasiado compleja. Sólo el Jefe del Estado puede saber cómo ha de obrar, cómo ha de maniobrar. Ya ha hecho sus pruebas; se puede y se debe tener en él confianza. Sigámosle sin adelantarle. Y Maurras, después de lanzar su «slogan», hacía imprimir diariamente, y con grandes titulares, en el periódico: «Francia solamente. Ni «gaullisme», ni colaboracionismo» (pp. 213-215).

Los hombres del Gobierno de Vichy no eran, en efecto, monárquicos, aunque también es cierto que las ideas «maurrassiennes» se habían introducido en ellos profundamente; no eran «demócratas» ni «republicanos», apoyando una doctrina paternal y conservadora y haciendo un llamamiento a los principios tradicionales que habían mantenido el ánimo de las derechas desde hace medio siglo; sin duda, des-

de el punto de vista «democrático», eran los únicos representantes de las antiguas minorías que dirigía Francia y esto, a la larga, llegaba a ofender a un pueblo acostumbrado desde hace mucho tiempo al régimen parlamentario. Su preocupación por el bien público era real y profundo y para ello no escatimaban tiempo ni dificultades; pero al verse obligada esta política a usar del secreto y del disimulo por la presencia del enemigo, no llegó a veces a ser comprendida ni siquiera por aquellos que podían considerarse como los más fieles al Jefe del Estado. El Gobierno de Vichy estaba ante una situación espantosa, e intentó «poner a salvo los muebles», como decía uno de sus ministros; cuando tantos franceses han seguido al Mariscal y le han prestado obediencia hasta llegar a la prisión, al exilio y la muerte, es porque veían en él al hombre que «teniendo en cuenta la experiencia de las batallas perdidas» echaría por tierra «las mentiras que nos han hecho tanto daño», según las mismas palabras del Jefe del Estado en sus discursos.

Tal posición no podía sino provocar la cólera y el odio de las izquierdas y de los «demócratas»; la victoria de los aliados significaría la victoria de las democracias y la caída del Gobierno del «Nuevo orden» en Francia. Veremos cómo se llevó a cabo esta liquidación en el próximo capítulo.

### EL PROBLEMA DE LAS RELACIONES DE LA IGLESIA CON EL NUEVO RÉGIMEN.

La Iglesia se hallaba, pues, ante un poder de derecho y de hecho legalmente establecido; ciertos católicos de izquierdas preveían entonces que la victoria estaría del lado de los aliados, y por ello aconsejaban la abstención; esta misma objeción fué lanzada igualmente por los comunistas. ¿Puede considerarse admisible?

Nos trasladaremos a 1940; los patriotas, es decir, todos los franceses, deseaban evidentemente la derrota de un enemigo vencedor; pero esta actitud, muy comprensible sin duda, ¿era otra cosa que un deseo ardiente y una esperanza? Los hechos demostraban entonces que el Eje sería probablemente el vencedor y que habría al menos, seguramente, una paz de compromiso; no se podían prever las graves faltas que iba a cometer Hitler en su estrategia militar y política. Los testigos aún están presentes; en septiembre de 1941, algunas sema-

nas después de la Conferencia del Atlántico, Winston Churchill escribía a Harry Hopkins, consejero íntimo de Roosevelt, para comunicarle que la inquietud que existía en el interior del Gabinete llevaba camino de ganar al Parlamento británico, pues el pueblo inglés, en su totalidad, pensaba: «No sé lo que llegará a suceder si Inglaterra es la única que ha de combatir en 1942». El mismo Harry Hopkins, en el relato escrito de su estancia en Moscú a fines de julio de 1941, refiere que Stalin le dijo: «El poderío de Alemania es tal que aunque Rusia pudiera estar segura de su propia defensa, sería muy difícil para la Gran Bretaña y Rusia reunidas, conseguir aniquilar la máquina de guerra alemana». Por último, en un informe del «Comité mixto para las necesidades de conjunto de la producción de los Estados Unidos», fechado el 11 de septiembre de 1941 y firmado por el general Marshall, jefe del Estado Mayor del Ejército, y el almirante Stark, jefe del Estado Mayor de la Marina, leemos: «El Comité mixto considera que Alemania y sus satélites europeos no pueden ser batidos por las potencias europeas que luchan contra ellos». Se sabe, por el reciente libro de M. Doussinague, entonces director de Política exterior de Asuntos Extranjeros en Madrid (*España tenía razón*), hasta qué punto los diplomáticos acreditados en Madrid eran escépticos sobre la victoria de los aliados. América era entonces ajena a esta política y las elecciones de Roosevelt se hicieron precisamente sobre este «slogan». Para los responsables de la política internacional, igual que para el alto clero francés, era difícil hacer una política basada en la derrota de Alemania.

Y esta incertidumbre duró casi hasta el fin de la guerra; el general británico Fuller escribía en el *Fígaro* del 20 de abril de 1946: «Nosotros podemos afirmar también que si los alemanes hubiesen tenido doce bombas atómicas a su disposición el día del desembarco en Francia, ni un solo barco habría tocado tierra normanda. Si hubiesen tenido veinte en abril de 1945, hubiesen podido imponer a Rusia, a Francia, a la Gran Bretaña, y probablemente a los Estados Unidos, una capitulación sin condiciones». Y esto se sabía en las altas esferas porque Stalin, al otorgar el 8 de julio de 1945 la Orden de la Victoria de la U. R. S. S. al rey Miguel de Rumania, decía en su texto de citación: «Por un acto intrépido, permitió un cambio decisivo en la política rumana, rompiendo con la Alemania hitleriana y colocándose al lado de las Naciones Unidas, en una época en la cual la derrota de Alemania aún no era evidente». Este cambio de opinión ru-

mano fué hecho a mediados de agosto de 1944 y Stalin estimaba entonces que este gesto era «atrevido», es decir *arriesgado*. Ningún Gobierno responsable, y el mariscal Pétain lo comprendió, podía «apostar», pues las consecuencias de ello hubiesen sido desastrosas. La Iglesia de Francia no podía hacer otra cosa que seguir igualmente esta actitud, e hizo bien, ya que sabemos ahora que bastaron sólo unos meses y la destrucción del centro de producción del agua pesada en Noruega, para que Alemania dejase de poseer la bomba atómica.

El Gobierno de Vichy no modificó nada el carácter profundo que tenían las relaciones de la Iglesia y del Estado conforme habían sido establecidas por la III República; el Estado francés ha permanecido oficialmente laico, aunque animado de una gran deferencia hacia la Iglesia, a la que intentó favorecer de diversas maneras, sobre todo desde el punto de vista de la enseñanza religiosa, como ahora veremos. Por su parte, la Iglesia, por boca de Mons. Roques, arzobispo de Rennes, en su *Réponse à un catholique,* hacía un llamamiento a las enseñanzas de su doctrina: «La Iglesia distingue los gobiernos de derecho de los gobiernos de hecho. Es ésta una distinción que el más elemental sentido moral obliga a admitir; negarla equivaldría a decir que el derecho consiste en el hecho material, que la fuerza legítima es el derecho». Su posición se fué modificando según la evolución de los acontecimientos; de 1940 a 1942, época en la cual el Gobierno de Vichy opuso con frecuencia una negativa categórica a ciertos requerimientos del ocupante de la Zona Norte de Francia, la Iglesia sostuvo al Estado francés tanto en el plano externo, oponiéndose a las exigencias del vencedor, como en el interno, trabajando en la reedificación moral del país o preparando una reforma del Estado que todos los franceses consideraban necesaria. En 1942, en el momento en que, el 8 de noviembre, las tropas americanas y aliadas desembarcaban en Marruecos y en Argelia, los alemanes franqueaban la línea de demarcación e invadían la zona libre; a partir de ese momento, Francia entera quedó bajo el dominio del Ejército ocupante. Este hecho suprimía la libertad de derecho y de hecho del Gobierno de Vichy que se convertía, en cierto modo, en prisionero; el Gobierno podía ser conducido—como así fué—a ciertos actos que le fueron impuestos por el ocupante. La Iglesia recobró entonces su independencia y rechazó toda enfeudación hacia actos contrarios al derecho, a la moral o a la vocación natural de Francia.

Tales fueron las reglas que rigieron las relaciones de la Iglesia de

Francia con el nuevo régimen del Estado francés, que quedó en un marcado plano de inferioridad por las difíciles circunstancias excepcionales en las cuales se desenvolvieron su existencia y su actividad. El 2 de diciembre, un mes después de la invasión alemana en la zona libre de Francia, los Cardenales y Arzobispos eran convocados precipitadamente en el Arzobispado de París para una reunión excepcional; sólo siete prelados pudieron hacer acto de presencia. El objeto de esta reunión era examinar la nueva posición de la Iglesia de Francia y ver si convenía fuese modificada a raíz de los acontecimientos que acabamos de narrar. De este estudio se desprendieron dos conclusiones, según Mon. Guerry: una, que ante la extrema gravedad de las amenazas que pesaban sobre Francia suponía un deber para su Iglesia no complicar la tarea del Estado con declaraciones que podrían ser interpretadas como un llamamiento a la insubordinación; de esta forma permanecía fiel a la lealtad que se había impuesto. La otra conclusión fué que ante la presión alemana sobre el país, que se reflejaría ciertamente en la marcha del gobierno, la Iglesia debía afirmar fuertemente su independencia y acentuar en lo sucesivo el carácter de no-enfeudación.

El libro de Mons. Guerry enumera diversos hechos concernientes a la negativa de la Iglesia de Francia a participar en la política activa del gobierno llamado de «colaboración»: negativa del Cardenal Gerlier, de Lyon, a asistir a una conferencia de la *Liga de los Voluntarios franceses* (Liga contra el Bolchevismo que defendía la política de colaboración, y que combatía en el frente del Este con las tropas alemanas contra las rusas); negativa del Cardenal Suhard, arzobispo de París, al no permitir a Laval hacer una exposición de su política ante la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos de Francia (noviembre de 1942); negativa del Obispo de Niza (junio de 1944), de facilitar un capellán a la Milicia de Darnand, Secretario de Estado en el Interior, así como por el Obispo de Limoges, que rehusó igualmente asistir a la ceremonia para un servicio fúnebre en favor de Philippe Henriot, Ministro de Información, ejecutado por la Resistencia.

El incidente del cardenal Baudrillart, Rector del Instituto católico de París, demuestra palpablemente las dificultades y la delicada situación en que se hallaba la Iglesia francesa. El cardenal era una de las más grandes figuras del episcopado francés; situándose bajo el punto de vista histórico, estaba convencido de que no habría paz duradera en Europa más que cuando reinase la armonía entre Francia y Ale-

mania. Esta posición era la de la «colaboración», la del gobierno de Vichy; cuando sus cofrades le mostraban el peligro de su posición, el cardenal, que era un gran carácter, respondía: «Es preciso tener carácter para afirmar una verdad, cuando ésta no agrada. Yo hablo según mi convicción. Sé lo que arriesgo.» En una sesión de la Asamblea de los cardenales y arzobispos, en enero de 1942, el cardenal Liénart, arzobispo de Lille y presidente de la Asamblea, pronunció en su nombre y en nombre de sus colegas, palabras llenas de severidad para protestar contra la declaración que el cardenal Baudrillart acababa de hacer, la cual había sido extensamente difundida. El cardenal Baudrillart murió algún tiempo después, sin haber visto la liberación de su país.

Las autoridades alemanas tomaron medidas de represalias contra el episcopado francés: comenzaron a llevarse a cabo pesquisas en los obispados y en las obras católicas; los movimientos de la Acción Católica fueron vigilados y prohibidos; igualmente fueron prohibidos los capellanes destinados a los trabajadores franceses en Alemania; fueron detenidos algunos obispos y otros encarcelados o puestos bajo vigilancia; algunos hubieron de marchar al destierro y ocultarse dentro de los conventos. El alto clero francés sufría terriblemente para mantener intangibles sus derechos.

### LAS INTERVENCIONES DE LA IGLESIA EN LA DEFENSA DE LA PERSONA HUMANA.

En diversas ocasiones la Iglesia de Francia hizo algo más que rehusar a enfeudarse en la política de colaboración del gobierno, al llevar a cabo una política de presencia activa y firme para defender los derechos de la persona humana que ella estimaba perjudicados. Estudiemos, pues, su posición ante los diversos problemas que se plantearon entonces en Francia.

En primer lugar la cuestión de los judíos. El gobierno de Vichy promulgó rápidamente numerosos textos para regular la situación de los judíos; el proceso del diputado Xavier Vallat, secretario de Estado en el «Comisariado de los Asuntos Judíos», fué publicado en París en 1948; el conjunto de las piezas de este proceso permiten comprender cómo se planteó el problema y cómo fué resuelto. Según Xavier Vallat, que reflejaba la opinión de un gran número de france-

ses de derechas, había un «problema judío» en Francia, que exponía de la siguiente forma: «Es necesario tomar medidas de protección contra la preponderante influencia judía que existe en un cierto número de sectores, en los cuales los judíos podrían, a causa de este exclusivismo étnico indeleble, llegar a apoderarse de las palancas de mando más importantes—mientras que son originariamente, y permanecen siendo, un elemento extranjero—y dirigir un pueblo cuya única misión es simplemente darles asilo.» Este problema existía en Francia, según Vallat, por la llegada a ella de numerosos israelitas, ya refugiados de Alemania desde 1933, ya llegados anteriormente; no debemos olvidar aquí que desde el asunto Dreyfus las derechas francesas tenían, en cuanto a esta cuestión se refiere, una susceptibilidad muy viva, y que los recientes escándalos producidos en vísperas de la segunda guerra mundial, habían sido dirigidos casi todos por judíos (Stavisky, por ejemplo); existía, pues, en Francia, en las derechas, una gran irritación contra lo que se consideraba como una intrusión insoportable.

Sea lo que fuere, Vallat establecía la necesidad de un antisemitismo de Estado en oposición a un antisemitismo racial y pasional; en la Ley del 2 de junio de 1941 que contenía el estatuto de los judíos y que completaba la del 3 de octubre de 1940, el criterio religioso era sustituído al criterio racial que no podía ser jurídicamente establecido; esta Ley descartaba a los judíos antiguos combatientes, prisioneros de guerra; en ella se prohibían todas las profesiones de especulación, las de prensa, radio y cine. Había entonces en Francia, en 1939, alrededor de 350.000 judíos, de los cuales el 50 por 100 correspondía a judíos extranjeros, y entre el 50 por 100 de judíos franceses, la mitad no lo eran más que desde una generación.

Por otra parte, el Mariscal Pétain tuvo la prudencia de asegurar que esta legislación propia estaba de conformidad «con la concepción tomista», según las propias palabras de Vallat, muy conocido como diputado católico practicante de derechas, que se había declarado católico social y concluía sus declaraciones electorales con un «¡ Viva Dios y viva Francia!». Por ello, el Gobierno encargó a Léon Bérard, embajador en el Vaticano, se informase del juicio que la Santa Sede podía reportar sobre las medidas previstas por las leyes contenidas en el estatuto de los judíos. Léon Bérard respondió el 2 de septiembre de 1941 desde Roma, dando un extenso informe sobre la cuestión, el cual podemos resumir así: «Nunca llegó a decírseme nada en el

Vaticano que pudiera suponer, por parte de la Santa Sede, una crítica o una desaprobación de los actos legislativos y reglamentarios en cuestión... Además, puedo afirmar que la autoridad pontifical no parece haberse ocupado en absoluto, en ningún momento, ni preocupado tampoco, de esta parte de la política francesa, ni que ninguna queja o reclamación le haya dado ocasión para ello, hasta el momento presente... El nuevo texto ha reducido el sitio y la parte que allí ocupaba la idea de raza. Si un judío puede demostrar que ha sido adherido, antes del 25 de junio de 1940, a la confesión católica, o a la calvinista o luterana, deja de ser «mirado como judío», con tal de que, además, no tenga tampoco entre sus abuelos, dos de raza judía. En todo caso, la ley atribuye efectos jurídicos a la «conversión». Resulta de ello que un israelita, aunque esté debidamente convertido y bautizado, será considerado como judío si es descendiente al menos de tres abuelos de raza judía, es decir, que hayan pertenecido a la religión judaica. Aquí, preciso es reconocerlo, hay contradicción entre la ley francesa y la doctrina de la Iglesia. Acabo de señalar el único extremo en que la Ley del 2 de junio de 1941 se halla en oposición con un principio profesado por la Iglesia romana. No quiere decir esta divergencia doctrinal, en manera alguna, que el Estado francés sea amenazado, no digo ya de un debate como el que ha surgido entre la Santa Sede y el Gobierno fascista, sino ni siquiera de una censura o de una desaprobación manifestada por la Santa Sede, bajo una forma u otra, a propósito del estatuto de los judíos... Como me ha dicho en el Vaticano cierta persona autorizada, «no intentaremos ninguna querella en relación con el estatuto de los judíos». Sin embargo, me ha sido expresado un doble deseo... : 1.° Que no sea añadida a la ley sobre los judíos ninguna disposición relativa al casamiento. Entonces habríamos de salir al encuentro de dificultades de orden religioso... 2.° Que sean tenidos en cuenta, en la aplicación de la ley, todos los preceptos de la justicia y de la caridad. Mis interlocutores me han dado la sensación de tener la vista fija, más que nada, en la liquidación de los asuntos donde los judíos poseen intereses» (*Procès Vallat,* pp. 500-509).

La legislación francesa relativa al estatuto de los judíos, aplicaba simplemente un *numerus clasus* ; pero las autoridades alemanas de ocupación deformaron y agravaron luego esta legislación, imponiendo las leyes raciales nazis en Francia y procediendo a ejecuciones por su propia Policía. Así pues, todo el edificio de la legislación francesa se vino muy pronto por tierra. La Iglesia elevó una protesta

indignada; el cardenal Gerlier protestó contra las medidas de arresto y de deportación, y Mons. Théas, Mons. Saliège y Mons. Delay se unieron a él. Debemos observar que Mons. Saliège había recibido antes un enviado de Vallat, que había llegado con el fin de someterle los principios de la Ley, y le había dicho: «La posición de M. Vallat desde el punto de vista de la doctrina católica, es inatacable», y Monseñor Delay, en su protesta, decía: «Nosotros no dejamos de reconocer que nuestro país está en su derecho al tomar toda clase de medidas que puedan serle útiles para defenderse de los que, en estos últimos años sobre todo, le han hecho tanto daño. Que tiene el derecho de castigar severamente a cuantos abusan de la hospitalidad que tan generosamente les fué concedida. Pero los derechos del Estado tienen sus límites...». Ciertamente, la legislación francesa no se inspiraba, en absoluto, en una legislación racista, lo cual provocó la hostilidad inmediata de las autoridades de ocupación y las medidas que tomaron luego, validos de su propia autoridad (la estrella amarilla sobre el vestido, arrestos, deportaciones y fusilamientos).

En julio de 1942, la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos protestó solemnemente contra estas medidas, protesta que fué elevada al Jefe del Estado el 22 de julio; ya hemos anotado las palabras de los prelados citados; el 20 de septiembre, Mons. Moussaron, arzobispo de Albi, hizo leer en el púlpito una carta que contenía su protesta «contra esta violación de los derechos sagrados de la persona humana y de la familia y este desconocimiento de la ley divina de la caridad». En agosto de 1943, el gobierno Laval firmó una Ley retirando la nacionalidad francesa a todos los judíos naturalizados después de 1927; el mariscal había puesto un veto dejando en suspenso esta decisión. Monseñor Chappoulie, delegado de la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos de Francia escribió a M. Jardel, secretario general del Jefe del Estado, haciéndole notorio las repercusiones que «este proyecto tendría inmediatamente dentro del plan social y humano, e indicándole las consecuencias particularmente graves para estos nuevos apátridas (dislocación brutal de las familias, por ejemplo). Protestaba en nombre de la Iglesia y de la moral cristiana. Este texto no llegó nunca a ver la luz pública.

El asunto de los trabajadores franceses requeridos para el trabajo en Alemania había de provocar también las protestas de la Iglesia francesa. Los alemanes exigieron la marcha de trabajadores a Alemania; para evitar una brutal negativa que habría tenido consecuencias

desastrosas para la población francesa, el Gobierno del Mariscal discutió y propuso soluciones encaminadas, en realidad, a ir frenando las exigencias alemanas. Estas, entre el 5 de junio de 1941 y el 1.° de agosto de 1944, cursaron cinco peticiones que suponían un total de más de dos millones de trabajadores. Gracias a la política del Gobierno, no salió efectivamente durante este período más que una cuarta parte de los obreros solicitados (641.000 hombres) según el texto del proceso del mariscal Pétain (p. 216); y ni una sola mujer, gracias a la intervención personal del mariscal, hubo de dejar el territorio francés para el trabajo obligatorio. Es preciso observar aquí que en los países donde no existía un Gobierno constituído, los requerimientos alemanes fueron mucho más severos; en Bélgica, por ejemplo, el 80 por 100 de la clase obrera salió para las fábricas alemanas, mientras que la proporción en Francia no fué más que de un 16 por 100. La Iglesia se levantó contra esta tentativa de deportación organizada, y la Asamblea de Lyon, reunida el 6 de febrero de 1943, denunció los envíos en masa a Alemania como «una ofensa al derecho natural familiar»; el 7 de marzo, la Asamblea de la provincia de Besançon, bajo la presidencia de Mons. Dubourg, protestó a su vez contra esta verdadera deportación.

El 16 de febrero de 1943, el Gobierno francés promulgó una ley llamada del *Servicio obligatorio de dos años*; quería con esta medida, poner fin a los requerimientos directos de los alemanes y conservar, en lo posible, el control de una operación que no podía evitar. La Asamblea de los Cardenales y Arzobispos se reunió en abril de 1943 en París para estudiar el problema. Ya el cardenal Liénart, en marzo de 1943, había pronunciado palabras muy severas sobre «el yugo del trabajo que las autoridades ocupantes nos imponen con menosprecio de la libertad de la persona humana, de los derechos de la familia y de las justas exigencias de nuestro patriotismo»; había evocado los pueblos encadenados de las riberas del Nilo y del Eúfrates, y el *Mane, Thecel, Pharès* del palacio de Baltasar, anunciando el derrumbamiento próximo del imperio de Asiria, lo que era una transparente alusión. La Asamblea de los Cardenales y Arzobispos tomó muy pronto una posición excepcional; decidió que esta Ley del Estado francés no obligaba en conciencia, por lo que nadie quedaba obligado a obedecerla; la carta de los Cardenales franceses, intérprete de la Asamblea, decía que los trabajadores «estaban sometidos a un constreñimiento que no constituía para ellos una obligación de conciencia». Esta posición de

la Iglesia era grave; liberando las conciencias del deber de sumisión a una ley de movilización, el Episcopado francés llevaba a cabo un acto que, desde el punto de vista teológico, planteaba un problema de particular gravedad; por primera vez en su historia, la Iglesia practicó lo que Mons. Guerry llama «la objeción de conciencia frente a una Ley del Estado decretando la movilización». Ciertamente, su actitud estaba abundantemente apoyada por múltiples motivos extremadamente admisibles; pero hizo ostensiblemente patente su voluntad de no dejarse arrastrar por la política de «colaboración» con el ocupante, y pretendía dejar sentada su independencia con respecto a un Estado que era, sin embargo, a sus ojos el poder establecido. Con ello demostraba a las claras que no aceptaba la interpretación que este Gobierno hacía del bien común; por encima de la ley positiva, la Iglesia de Francia reconocía la soberanía de la ley moral.

La Asamblea renovó su oposición a la movilización para el trabajo en Alemania, en febrero de 1944, en nombre de «la moral natural y cristiana» y «del derecho»; al final de su Declaración hacía protestas de obrar «fuera y por encima de toda preocupación política con un profundo sentimiento de la independencia de la Iglesia en su dominio propio». Tal posición, completamente nueva en teología, provocó en Francia, como es de comprender, comentarios apasionados y a menudo hostiles.

La actitud del clero de Francia fué igualmente visible con respecto a las víctimas de las represalias alemanas, lo que motivó el arresto y encierro en una celda de Mons. Théas, obispo de Montauban, que el 15 de junio de 1944, fué trasladado a Compiègne. Semejantes protestas se levantaron con motivo de los rehenes de los internados y de los deportados políticos; es preciso añadir—y el proceso del mariscal Pétain lo demuestra—que el Gobierno del Estado francés era impotente para impedir tales actos. El 30 de septiembre de 1944, el cardenal Suhard, interviniendo en nombre de todos sus Colegas del Episcopado, dirigía a Pío XII una carta expresándole sus inquietudes sobre la suerte de los internados políticos deportados a Alemania.

Ante los intensos y frecuentes bombardeos de las ciudades francesas, los cardenales de Lille, París y Lyon, y Mons. Chollet, secretario de la Comisión permanente de la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos de Francia, dirigían el día 1.º de mayo de 1944 a los cardenales, arzobispos y obispos del Imperio británico y de los Es-

tados Unidos de América una carta conmovedora solicitando su intervención cerca de sus gobiernos respectivos «para que las poblaciones civiles de Francia y de Europa sean protegidas en la medida de lo posible.» En efecto, estamos convencidos de que podrían, esforzándose en ello, distinguirse con más cuidado los objetivos militares de las humildes viviendas pobladas de mujeres y de niños que están lindando con ellos». El Episcopado francés hacía recordar las palabras de Pío XII en Nochebuena de 1942 en el patético llamamiento lanzado al mundo: «La guerra aérea ha aniquilado, sin ningún discernimiento o, al menos, sin suficiente prudencia, las ciudades, los bienes, la salud, las viviendas, los lugares de beneficencia y de oración». Esta invocación fué escuchada, porque *Reuter*, el 14 de mayo, la difundía en inglés por la B. B. C., con el título de «Epargnez les populations civiles», y la Radio inglesa añadía: «Nuestros pilotos se dan cuenta de que la vida y los hogares de nuestros amigos están en juego. En consecuencia, ellos pondrán, por su parte, el mayor cuidado posible, pero la escala de estos ataques se irá sumando, inevitablemente, a los sufrimientos...».

### LA ENSEÑANZA LIBRE DE 1940 A 1944.

El Gobierno del mariscal Pétain introdujo importantes reformas en el campo de la enseñanza. Estas reformas eran favorables a la Iglesia, por lo cual ésta fué acusada, como se puede comprender, de haberse entregado en feudo al Gobierno del mariscal Pétain; los hechos que siguieron y la actitud del clero, en general, han demostrado que más bien fué precisamente todo lo contrario.

Fueron, en efecto, inauguradas algunas medidas, favorables a la enseñanza libre, por el nuevo Gobierno que, siendo como era de derechas, no podía menos de favorecer a los católicos y buscar la armonía tan necesaria durante las pruebas por que atravesaba el país. La primera fué la Ley del 6 de enero de 1941, que devolvió a los Ayuntamientos la facultad de otorgar ciertas subvenciones a las escuelas libres y de participar en los gastos de cantinas escolares y distribución gratuita de provisiones para los alumnos de las escuelas primarias libres, como venía haciéndose desde hace bastante tiempo para las escuelas públicas. La aprobación del prefecto era indispensable para evitar abusos. Algunos meses después, el 2 de noviembre de 1941, una Ley, ela-

borada por M. Carcopino, permitió incluso a los prefectos acudir en ayuda de las escuelas libres para evitar su cierre, y el Estado dió a los departamentos una subvención equivalente a estos nuevos gastos, que eran considerados como excepcionales «adaptados a las circunstancias». Como contrapartida, los poderes públicos habían de inspeccionar la calidad y la naturaleza de la enseñanza dada en las escuelas libres; los maestros debían, por lo menos, poseer el bachillerato y todos los alumnos debían solicitar el certificado de estudios primarios. Pero la ley precisaba bien que ésta debía estar inscrita dentro del marco de la legislación republicana de 1886 y de 1905.

Estas medidas respondían a los votos unánimes, expresados desde mucho tiempo atrás por los católicos franceses; hasta entonces, algunas ventas de caridad, algunas «kermesses» habían permitido reunir, sobre poco más o menos, las sumas necesarias para el mantenimiento de las escuelas libres; pero la ocupación, la guerra, los racionamientos habían impedido esta clase de fiestas públicas. Así pues, en 1940, el clero se encontró ante el temor de tener que cerrar un gran número de escuelas libres, y el Gobierno se hallaba ante la amenaza de una súbita invasión de las escuelas públicas. Sin embargo, esta idea de subvención a las escuelas provocó algunas críticas entre ciertos prelados tales como el cardenal Liénart, de Lille, el cual habría preferido el «vale escolar» confiado a las familias, que les habría permitido gozar tanto de la gratitud de las escuelas libres como de las escuelas oficiales. A pesar de estas críticas, dicha medida reparaba una injusticia que afligía desde hacía demasiado tiempo a los católicos y que tenía su origen en una decisión del Consejo de Estado interpretando la ley del 30 de octubre de 1886. Esta ley prohibía, en efecto, toda subvención de las colectividades públicas a las escuelas primarias privadas, pues estas subvenciones «podían hacer de las escuelas privadas las contrincantes del servicio público». Puede verse en esto el espíritu sectario que presidía la legislación escolar, espíritu que ha vuelto a tomar cuerpo después de la liberación de 1944, como veremos en el próximo capítulo.

Pero el Gobierno del Estado francés no se contentó con ayudar a las escuelas libres; recordó entonces una petición hecha hacía ya mucho tiempo también por los católicos: asegurar la enseñanza religiosa en los alumnos de las escuelas del Estado. El legislador de 1882 (Ley del 28 de marzo, artículo 2) había dispuesto que las escuelas primarias públicas tendrían vacaciones un día por semana, además del domingo,

con el fin de respetar la libertad de conciencia de los alumnos y permitirles recibir una enseñanza religiosa fuera de la escuela, si los padres lo deseaban.

Esta medida había presentado algunos inconvenientes: exceso de trabajo para ciertos alumnos, necesidad de llevar a cabo varias sesiones de catecismo durante la semana, al no ser suficiente una sola lección; estos inconvenientes habían producido grandes molestias a los padres cristianos hasta el momento de la guerra, por lo cual se había echado mano de soluciones muy poco prácticas. Para convertir en eficaz esta Ley, el secretario de Instrucción pública, M. Jacques Chevalier, hizo promulgar otra, el 6 de enero de 1941, que introdujo en los horarios escolares la enseñanza religiosa, a título de enseñanza de opción, a voluntad de los padres; ante las reacciones anticlericales que ésta suscitó, el Gobierno del mariscal, en una circular del 27 de enero siguiente, precisó que se trataba «de una simple medida de humanidad que no alteraba en nada el estatuto de la escuela pública». Esta enseñanza fué dada en las iglesias aunque la ley autorizase que, en «casos excepcionales» la enseñanza religiosa fuese dada en la escuela pública, con la conformidad del Alcalde y previa decisión del Inspector de Academia.

Pero el anticlericalismo no se apaciguaba con nada; otra Ley del 10 de marzo de 1941 puso las cosas en su sitio, indicando que las instrucción religiosa había de ser dada fuera de los edificios escolares, y el nuevo ministro de Instrucción pública, M. Carcopino, expuso su deseo de «encaminar a las autoridades laicas y religiosas a un trato más frecuente, con el fin de que, al conocerse mejor, lleguen a una inteligencia cuya ley implique la obligación».

Continuando su política de pacificación religiosa, el Gobierno del mariscal creó de nuevo los antiguos servicios de capellanías en los Talleres de la Juventud (ley del 18 de enero de 1941), en las Colonias (decreto del 25 de marzo de 1942), en los colegios modernos y técnicos (acuerdo del 1.° de enero de 1943); todas estas medidas debían ser nuevamente suprimidas después de 1944.

Por último, con las medidas antirreligiosas de la III República se había organizado otra injusta desigualdad: los alumnos de las escuelas privadas se habían visto excluídos del beneficio de la Caja de las Escuelas, creada por Ley del 10 de abril de 1867, que acudía en socorro de los alumnos necesitados y que ayudaba a ciertas familias pobres; por otra parte, las bolsas nacionales estaban reservadas sola-

mente a los alumnos de los establecimientos públicos. Algunas medidas legislativas suprimieron también estas desigualdades.

La Ley del 15 de octubre de 1940 restituyó a los niños de las escuelas libres el derecho de ser socorridos por la Caja de las Escuelas, que aseguraba a todos los medios de facilitar a los alumnos vestidos, libros y papel ; esta Ley restableció en justicia la igualdad entre todos los niños ante la ley escolar, y eliminó una enojosa injusticia que se ejercía contra los niños pobres. La Ley del 2 de noviembre de 1941 modificó la anterior, concediendo a los prefectos y a los Consejos municipales el derecho de crear Cajas para las escuelas privadas. Un decreto del 22 de febrero de 1941 restableció la igualdad de todos los niños al derecho de las bolsas nacionales, y, por último, la Ley del 6 de enero autorizaba a los Ayuntamientos a «participar en los gastos de alumbrado, calefacción y provisiones de cantina» de las escuelas privadas. Todos estos decretos respondían a los fervientes deseos de los católicos durante mucho tiempo experimentados, pero que el anticlericalismo de la III República había desatendido para mantener la intangibilidad de las leyes laicas. El cardenal Liénart lo reconocía en su carta pastoral de 1941 : «Esto no supone la existencia de privilegios, ni la Iglesia los reclama. Se contenta con no ser excluída de los derechos comunes a todos los ciudadanos. No pretende, mediante una acción política cualquiera, hacer uso de su influencia para mezclarse en el gobierno del país, ya que opina que «hay que dar al César lo que es del César...». Quiere solamente, mediante la acción espiritual que le es propia, devolver a Francia las virtudes tradicionales y cristianas en las cuales se había empobrecido». No es menos evidente, a pesar de las hostilidad latente de muchos católicos hacia el nuevo gobierno, que éste le había otorgado derechos esperados desde casi cuarenta años y que le serán retirados en seguida con la IV República.

Así, legalmente, a finales de 1940, la ley de excepción de 1904 fué anulada, y el derecho de enseñar devuelto a los Congregacionistas o, con más exactitud, a los religiosos individualmente, pues las congregaciones doctrinantes no siempre tenían el derecho de reconstituirse. No fué sino por la Ley de abril de 1942, que el «delito de congregación» no autorizada fué suprimido, lo que significaba que los religiososo reunidos para llevar vida conventual sin haber solicitado autorización, no estarían ya sujetos a persecuciones penales. Por otra parte, las congregaciones podían obtener el «reconocimiento legal» por me-

diación de la Dirección de Cultos y Asociaciones en el Ministerio del Interior y del Consejo de Estado, casi en las mismas condiciones y con los mismos efectos que una asociación de beneficencia, con el reconocimiento de utilidad pública.

En realidad, estos favores apenas excedían a los que la República había concedido de hecho a la Iglesia entre 1918 y 1940. Ya, mucho antes de 1940, como hemos visto, la evolución del espíritu público ya no permitía poner en juego el delito de congregación, y menos aún la Ley de 1904, que todos los juristas condenaban como exorbitante del derecho común. En cuanto al procedimiento del reconocimiento legal, ventajoso bajo un gobierno benévolo, podía, bajo un control desconfiado y ceñudo, poner muchas más trabas a las Congregaciones que la tolerancia tácita. Este sentimiento, y también la voluntad expresa de no parecer enfeudarse al gobierno de colaboración de Vichy fué, por otra parte, el que dictó a los interesados una reserva casi absoluta. En dos años, un solo reconocimiento legal fué solicitado y acordado a una comunidad aislada de mujeres. Los superiores de las comunidades de hombres rehusaron aprovecharse de la Ley, que quedó así, de hecho, casi sin aplicación.

Esta, más que ninguna otra, fué la modificación verificada en la antigua legislación escolar, que despertó inquietudes por el laicismo; al admitir que las subvenciones hechas a las escuelas privadas pudieran ser depositadas en cajas diocesanas, episcopales, parecía autorizar subvenciones al culto, noción contraria a la constante jurisprudencia de la III República. Es, sin embargo, innegable que la Ley de 1941 pudo salvar ciertas escuelas libres y permitir a otras, en el Oeste de Francia, realizar algunos progresos. La ventaja material se elevó a 490 millones de francos, cifra que Laval se negó en seguida a que fuese superada, declarándose descontento de las resistencias opuestas por el clero francés a su política. Pero no impidió que estas concesiones fuesen consideradas como «antirrepublicanas» y «antilaicas», y que fuesen la causa del profundo malestar que reinó en las relaciones de la Iglesia y el Estado después de 1944 sobre la cuestión de la enseñanza libre.

### LA ACCIÓN CATÓLICA DE 1940 A 1944.

La Iglesia de Francia tuvo, en primer lugar, que luchar contra la tendencia de crear una Juventud única que intentaba llevar a cabo la

unión de todos los jóvenes de Francia para salvaguardar el patrimonio de la nación; en ciertos organizadores, aparecía la idea de formar una juventud única del tipo de la juventud fascista o hitleriana. P. Cousteau, en *Je suis partout* escribía, por ejemplo, que «la necesidad de una juventud única no da lugar a dudas: ella no sería más que la prolongación de este partido único que nosotros reclamamos con fuerza. Y el partido único es necesario». Se sabe que el mariscal era opuesto a él y la Iglesia de Francia combatía esta concepción totalitaria del Estado, cuidándose ella misma de toda la organización de la juventud para el servicio de sus fines políticos; sin embargo, seguía la encíclica de Pío XI sobre «La Educación» (*Divini illius Magistri,* del 31 de diciembre de 1929) y exigía se respetase la acción propia del Estado en su derecho de dar a la juventud una educación cívica.

La posición del Episcopado fué fijada en la Asamblea de los Arzobispos y Obispos en Lyon, los días 5 y 6 de febrero de 1941; la jerarquía declaró que «se oponía a toda tentativa susceptible de convergir, directa o indirectamente, en un movimiento único de la juventud» y proclamó que la unión de la juventud debía ser el resultado del respeto de la pluralidad de movimientos. Afirmó la independencia de los movimientos de Acción católica como propios «de Iglesia», aprobando en todo momento su colaboración a las tareas comunes y teniendo en cuenta que el deber de servir a la patria se hacía manifiesto. En diciembre de 1941, el Secretario general de la Juventud provocó la firma de una *Convención de consentimiento* entre los diversos movimientos de la Juventud de Francia para una formación común y esfuerzos de conjunto; el «Scoutisme» francés, los Compañeros de Francia, el Consejo protestante de los Movimientos de Jóvenes firmaron la *Convención,* y los movimientos de Acción católica, representados por Mons. Chollet, arzobispo de Cambrai, firmaron igualmente este acuerdo que les proporcionaba un verdadero carácter público y oficial para la reedificación nacional; la Iglesia supo evitar así el peligro de la Juventud única y mantener la independencia de sus movimientos durante toda la duración del Gobierno del Estado francés.

Hemos visto que la Acción católica fué introducida en Francia bajo la inspiración y la dirección efectiva del cardenal Verdier; se fué organizando poco a poco antes de la guerra, pero las necesidades urgentes del apostolado por ella ocasionadas, y la ocupación, multiplicó sus posibilidades y dió sobre todo una dirección particular a sus actividades. Los movimientos de los jóvenes tomaron repentinamente

gran importancia: *Juventud Obrera Católica* (J. O. C.), *Juventud Agrícola Católica* (J. A. C.), *Juventud Estudiosa Católica* (J. E. C.), *Juventud Marítima Católica* (J. M. C.), *Juventud Independiente Católica* (J. I. C.), que encerraba los jóvenes de la burguesía; estas cinco agrupaciones forman una *Asociación Católica de la Juventud Francesa*, la famosa A. C. J. F.; las jóvenes poseen las mismas agrupaciones.

Según las direcciones pontificales, estos movimientos son esencialmente laicos, ya que los capellanes o consiliarios no aportan más que su apoyo eventual de consejeros; los jóvenes dirigen sus movimientos, se forman en la palabra, en la acción, en el método, en la responsabilidad.

La Acción católica, según el relato de Mons. Guerry, pasó por tres fases de 1940 a 1944. La primera (julio de 1940 a julio de 1941), caracterizada por la lucha entablada por la Jerarquía contra las autoridades ocupantes, que habían ordenado la prohibición de toda actividad de agrupación, unión, sociedades y otras asociaciones (orden del 28 de agosto de 1940). El Episcopado decidió no someter a las agrupaciones de Acción católica a esta decisión y no pedir autorización ninguna. La tesis sostenida era la de la independencia de la Iglesia, y, por tanto, de la Acción católica, que era «una actividad esencial de ella; el apostolado de los laicos deseosos de vivir íntegramente su cristianismo... fuera y por encima de toda política de partido». El ocupante hubo de ceder ante la persecución abierta que no era buena para su política. La Acción católica continuó su obra sin periódicos ni mítines, pero aplicando todas sus actividades de antes de la guerra. El 18 de diciembre de 1940, al exigir la Kommandantur de París por medio de un decreto, una autorización previa, la actividad se volvió clandestina y secreta; en 1941 la J. A. C. y la J. A. C. F. cayeron en poder de la Policía alemana y muy pronto las centrales de los otros movimientos de jóvenes recibían el mismo trato. El 24 de julio de 1941, la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos reiteraba sus consignas de continuar el apostolado.

La segunda fase (julio de 1941 a octubre de 1943), representó el ataque, aún más preciso, de la Policía alemana contra la A. C. J. F. y, sobre todo, contra la juventud obrera, la J. O. C.; algunos miembros fueron detenidos, aunque luego fueron puestos en libertad; algunos capellanes fueron interrogados y amenazados. En marzo de 1943 los dos capellanes nacionales del grupo «Corazones valientes» y

el Capellán nacional fueron detenidos; algunos meses después fueron puestos en libertad gracias a la actitud severísima del cardenal Suhard de París que, al escribir a la Policía alemana, atestiguó que «sólo han actuado en virtud de mis formales instrucciones».

La tercera fase (diciembre de 1943 a la liberación) transcurrió, como dice Mons. Guérry «bajo el signo del chantage». Las autoridades alemanas solicitaron la ayuda del Episcopado para evitar la fundación de las secciones de Acción católica entre los trabajadores franceses en Alemania—hasta tal punto temían la actividad de estos grupos—a cambio del permiso para verificar reuniones de Acción católica en Francia. La Jerarquía rehusó este mercado; pero la actividad católica se mantuvo hasta el final gracias al espíritu apostólico y al valor de los militantes.

Se creó así en la Acción católica francesa un espíritu muy particular que la dejó profundamente marcada; este espíritu nació igualmente entre los trabajadores franceses en Alemania. La J. O. C. continuó funcionando clandestinamente dentro de los diversos centros de trabajo en Alemania, estableciendo servicios de ayuda mutua, verificando reuniones en donde se trataban temas de Acción católica (la familia, la patria, la escuela, la ciudad, etc.), instituyendo jornadas de estudios; se creó el espíritu de comunidad, que volvemos a encontrar en la época actual en Francia. Por último, es necesario señalar que la Jerarquía autorizó la fundación de capellanías clandestinas; en efecto, nunca consintieron las autoridades nazis que penetrasen capellanes franceses en territorio del Reich para la ayuda espiritual de los trabajadores pedidos. A comienzos de 1943, un primer sacerdote (el abate Bousquet) consintió en marchar como trabajador después de haber recibdo la bendición del cardenal Suhard. En seguida, un primer grupo de veinte sacerdotes partió para Alemania y otros fueron a sumarse muy pronto. En septiembre de 1943, a continuación de la transformación de los prisioneros en trabajadores libres, 273 sacerdotes pudieron sumarse al primer equipo. La obra del abate H. Perrin, *Journal d'un prête ouvrier en Allemagne* (Paris, 1945), es un testimonio conmovedor y vivido de la vida de los capellanes clandestinos; todos estos sacerdotes establecieron contacto con capas de vida que ellos jamás hubieran sospechado y grababan en su espíritu esta idea comunitaria, que constituía un fermento de conversión de las masas descristianizadas del país, «del sacerdote presente ante su pueblo, viviendo con él la vida de familia, mezclado íntimamente tanto a sus

alegrías como a sus sufrimientos, y no en un retiro que hubiera podido crearse altanero» (p. 315); y el abate Perrin añade: «El sacerdote ganará con esto el conocimiento de las necesidades reales de su pueblo, y no sus necesidades supuestas según tradiciones del siglo pasado. Experimentará, de una manera aguda, la urgencia de hacer desaparecer un sermoniario incomprensible y soporífero, para hablar en cambio con el corazón abierto, de Dios y de Cristo; comprenderá que nuestras ceremonias no dicen absolutamente nada, y encontrará muy pronto entre los suyos el medio de renovar una liturgia viviente, una misa que sea verdaderamente la confesión, la instrucción, la ofrenda y la comunión de todos. Hallará, por último, el medio de hacerlas rezar con él, no ya según fórmulas de hace doscientos años, incomprensibles y machaconas hasta el aburrimiento (no hablo de los rezos litúrgicos), sino con frases sencillas, nuevas, sentidas, en las que expresen sus dificultades diarias y poniéndoles en contacto directo con el Padre» (p. 316). Este espíritu nuevo, forjado en las horas de la cautividad y de la clandestinidad, anima actualmente a un grupo importante del clero francés.

Durante este período de prueba, fueron bosquejadas en Francia algunas reformas; el problema de los Grandes Seminarios volvió a plantearse y la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos, en noviembre de 1943, abría una vasta información cerca de las diócesis, sobre las reformas a considerar para permitir a los diocesanos cumplir su misión de evangelización. Este documento es capital, pues ha orientado la actitud de la Iglesia en Francia desde 1944; después de haber constatado la crisis de las vocaciones, estudiaba sus causas: causas exteriores y causas interiores al clero, tocante a la organización diocesana. El texto proponía tres clases de remedios: un espíritu, una formación apropiada y un marco de vida bien adaptado a las necesidades de la santificación personal y a las exigencias del apostolado. La Asamblea expresó su deseo de que fuese elaborada una espiritualidad del clero diocesano. La reforma de la enseñanza en los Grandes Seminarios pertenece a este plan de conjunto: al lado de un curso doctrinal y teórico sobre los problemas sociales, la Asamblea proponía una información franca, realista, sólida, sobre la extensión y profundidades del mal de la descristianización para los seminaristas.

De todo esto saldrán las *Misiones de Francia* y la *Misión de París*, que estudiaremos a su tiempo.

Si intentamos resumir este período extremadamente complejo de

la historia de Francia, nos parece que el Gobierno del mariscal Pétain fué una tentativa por parte de un amplio sector de las derechas francesas, de «reconstituir Francia» alrededor de la prestigiosa persona del mariscal, bajo el tema de «Trabajo, Familia, Patria». Nosotros hemos podido ver que este sector fué esencialmente de derechas, pues la dirección espiritual del Gobierno de Vichy era bastante «maurassianne» por una parte, y contenía, por otra, elementos revolucionarios de derechas, favorable todo ello a soluciones totalitarias.

Las izquierdas se habían sentido primeramente desconcertadas; la III República era incontestablemente responsable de la derrota y de la falta de preparación militar y moral de Francia. Además, el juego comunista, el ala volante del Frente Popular de 1936, extrañaba e inquietaba a las masas obreras; el pacto germanorruso había provocado ciertas consignas comunistas de colaboración activa entre los comunistas y los alemanes. En el momento en que el Reich entraba en guerra contra la U. R. S. S., los comunistas franceses dieron inmediatamente media vuelta frente al enemigo; ayer, predicaban la alianza con Alemania, amiga de la «Patria de los trabajadores», contra los imperialismos anglosajones; al día siguiente, estos «imperialismos» se ponían a la cabeza de la Resistencia en Francia, dictando su voluntad al general De Gaulle, al que, algunas semanas antes, habían tratado de la forma más grosera. Así, la Resistencia francesa nacía en una atmósfera equívoca y continuará así hasta la reglamentación de ulteriores acuerdos.

Pero las izquierdas, unidas en la Resistencia, saboteaban de hecho el Gobierno del Estado francés, haciendo su obra precaria y la vida sumamente difícil. Muy pronto los asesinatos, las formaciones de «maquis» refractarios, los atentados contra los medios de transporte, contra las personas, pusieron al país en un estado de guerra civil latente. Estos «maquis» acogían en su seno a todos los oponentes del Gobierno, pero, en realidad, estaban dirigidos, la mayor parte, por tropas comunistas de choque; en el Mediodía de Francia, los rojos españoles se pusieron a menudo a la cabeza de estos «maquis», que dominaban con el terror cierta parte del territorio ocupado por los alemanes. Algunos grupos de antiguos oficiales pretendían, de acuerdo con los servicios de información aliada, sabotear las comunicaciones alemanas y preparar la futura invasión de liberación (1). Mu-

(1) Hubo, en primer lugar, grupos exclusivamente militares los cuales oculta-

chos de estos «maquis» contaban entre los suyos a sacerdotes, que desempeñaban en ellos misiones activas. Mons. Guérry indica una serie de hechos que demuestran la oposición sustancial de la Iglesia de Francia al principio de colaboración con la Alemania nazi. Las relaciones entre la jerarquía y las autoridades de ocupación fueron con frecuencia dramáticas; léanse los detalles de esto en la obra de monseñor Guérry. En ella se demuestra que nunca, en un documento colectivo del Episcopado, en una declaración de la Asamblea, se pronunció la palabra «Colaboración». En resumen, la posición de la Jerarquía fué prácticamente muy reservada para con el Gobierno de Vichy. La actitud personal de los católicos franceses fué diversa, según sus ideales personales y su ideología. Unos siguieron a Vichy por un innato sentido de obediencia al Poder establecido, por odio contra el comunismo, por el deseo de reconstruir a Francia; otros se adhirieron a la Resistencia, movidos por su aversión a la filosofía nazi, por su patriotismo herido, por odio contra los alemanes, por hostilidad contra la ideología derechista del mariscal Pétain, considerada por ellos como una dictadura disfrazada. La elección obedeció no pocas veces al temperamento de los unos y de los otros. Pero lo cierto es que el número de católicos que formaron en la Resistencia fué bastante importante para imponerse y hacer posible, después de 1944, la creación del movimiento M. R. P., fruto de la ideología de los demócratas cristianos.

En resumen: durante este período doloroso para Francia, la Iglesia francesa pudo consagrarse práctica y exclusivamente a su apostolado, sin preocuparse de las luchas políticas interiores, extinguidas por la presencia del ocupante y por la política de neutralidad más benévola del Gobierno de Vichy. A diferencia de las Iglesias de Bélgica y Holanda, no tuvo que defender la religión o la doctrina, gracias a la presencia del Gobierno de Vichy, que supo salvaguardar, frente a las exigencias nazis, las libertades y los derechos más esenciales del culto religioso. La Iglesia de Francia hizo una resistencia espiritual,

ban las armas y continuaban su trabajo de información que comunicaban a los servicios ingleses; hasta la formación del «maquis» comunista, la Resistencia francesa fué sobre todo individual, local y militar. La llegada de los miembros de las Brigadas internacionales y el desarrollo del Comité De Gaulle en Londres, aportaron los elementos de unificación y dinamismo de la Resistencia. Las medidas para el trabajo obligatorio en Alemania hicieron entrar a millares de jóvenes franceses en los «maquis».

sin vincularse oficialmente a la Resistencia política, porque no podía participar en las luchas políticas en cuanto a tales. En esto, la Jerarquía había sabido ya distinguir a los verdaderos patriotas franceses frente a los grupos comunistas, con mucha frecuencia de origen extranjero, «los cuales llevaban a cabo una empresa anarquista, sembrando el terror entre la población, dinamitando, saqueando, cometiendo crímenes con un refinamiento y una crueldad comparables a las peores atrocidades del nazismo» (Guérry, p. 365). Estos «maquis» comunistas por lo único que en realidad trabajaban era por la instauración de la dictadura comunista en Francia.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO XII

Se trata de la época contemporánea, en la cual los testigos todavía viven y, evidentemente, aún no ha sido realizado ningún trabajo histórico; las múltiples obras aparecidas están hechas por partidarios o detractores; éstas solamente tienen para algunos la ventaja de aportar hechos y testimonios vivos y vividos.

Ya hemos dicho en otra ocasión que en relación con este período y concerniente al asunto que tratamos, el texto esencial es el monseñor Guérry, *L'Eglise catholique en France sous l'occupation,* Paris, 1947, obra escrita oficialmente para justificar la posición de la Iglesia de Francia durante este período difícil, pero obra extremadamente prudente y que hace amplias concesiones al espíritu de Resistencia, lo que resulta natural si se tiene en cuenta la fecha de su aparición. Es conveniente completarle con las colecciones de las *Semaines religieuses* de las diversas diócesis francesas, *la Documentation catholique*; ciertas obras tratan también de este período de la Iglesia de Francia: Raymond Aron, *De l'armistice à l'insurrection nationale,* Paris, 1945, que contiene algunas crónicas publicadas en Londres en «La France libre»; Abate Michonneau, *Paroisse, Communauté missionnaire,* Paris, 1946; Pélissier, *Si la Gestapo avait su*; P. Beschet, *Mission en Thuringe*; Henry Perrin, *Journal d'un prêtre ouvrier en Allemagne,* Paris, 1945; P. Henri Simon, *La France à la recherche d'une conscience,* Paris, 1944; Paul Vergnet, *Les catholiques dans la Résistence,* Paris; Jean Pélissier, *Pour Dieu et la Patrie. Prêtres et religieux, victimes des nazis,* Paris; Abate Desgranges, *Les crimes masqués du résistantialisme,* Paris, 1948; F. Charles-Roux, *Huit ans au Vatican,* 1932-1940, Paris, 1947.

El aspecto político del Gobierno del mariscal Pétain admite ya una abundante bibliografía; el texto esencial es el *Procès du Maréchal Pétain, textes officiels du réquisitoire et des plaidoiries,* Montreal, 1946; Jean Montigny, *Toute la vérité sur un mois dramatique de*

*notre histoire,* Clermont-Ferrand, 1940; Paul Faure, *De Munich à la cinquième République,* Paris, s. f.; P. Pétain, *Quatre années au Pouvoir,* Paris, 1949; Marc Bloch, *L'étrange défaite,* Paris, 1946; *Le procès de Xavier Vallat,* Paris, 1948. La obra escrita por el mariscal en la celda del fuerte de Montrouge en 1945 y prologada por su abogado, Isorni, (*Quatre années au pouvoir*) contiene una bibliografía muy completa de las obras sobre el mariscal y su Gobierno, y a ella encaminamos al lector. Los títulos esenciales son: F. Alengry, *Principes généraux de la philosophie sociale et politique du maréchal Pétain,* Paris, 1942; A. Bayet, *Pétain et la cinquième colonne,* Paris, 1945 (hostil); Jacques Chevalier, *France,* Paris, 1941; H. du Moulin de Labarthète, *Le temps des illusions. Souvenirs (juillet 1940-avril 1942),* Génova, 1946; A. Fabre-Luce, *Journal de la France,* Paris, 1942; L. Galimand, *Vive Pétain, Vive de Gaulle,* Paris, 1948; L. Dominique Girad, *Montoire, Verdun diplomatique,* Paris, 1948; J. L. Lagor, *Le temps de l'imposture et du refus,* 1944-1947, Paris, 1947; William L. Langer, *Our Vichy Gamble,* New-York, 1947; Maurice Martin du Gard, *Les chroniques de Vichy, 1940-44,* Paris, 1948; L. Rougier, *Les accords Pétain-Churchill,* Montreal, 1945; Paul Soupiron, *Contribution aux dossiers de la trahaison,* Lyon, 1945; W. Stucki, *La fin du régime de Vichy,* Neuchatel, 1947 (fué embajador de Suiza en Vichy); J. Thouvenin, *La France nouvelle...,* Paris, 1941; Jean Tracou, *Le Maréchal aux liens,* Paris, 1949; H. de Kerillis, *De Gaulle Dictateur,* Montreal; Kenneth Pendar, *Adventure in Diplomacy, our French Dilemna,* New-York.

Sobre la situación particular de Laval, véase: *Laval parle (notes de défense rédigées par Laval)...,* Génova, 1948; A. Naud, *Pourquoi je n'ai pas défendu Pierre Laval,* Paris, 1948; *The unpublished Diary of Pierre Laval,* Londres, 1947; Géo London, *Le procès Laval,* Lyon, 1946; J. Clermont, *L'homme qu'il fallait tuer,* 1949.

Las obras que tratan de la Resistencia pertenecen, a nuestro parecer, más exactamente al período de la liberación, y su bibliografía será reseñada en el próximo capítulo.

# CAPITULO XIII

## La posición actual de la Iglesia de Francia (1944-1951)

Inmediatamente después del desembarco aliado en Normandía el 6 de junio de 1944, los administradores de Argel, nombrados por el Gobierno del general De Gaulle, sustituyeron a los representantes del Gobierno de Vichy en los territorios liberados. El 17 de agosto, el mismo Gobierno de Vichy abandonó esta ciudad por Belfort y el 20, en contra de su voluntad y a pesar de sus protestas, el mariscal Pétain era conducido a Alemania. El 26 de agosto de 1944, el general De Gaulle hacía su entrada en París; el mismo día, en Argel, sus ministros dimitían en bloque. La Resistencia clandestina desaparecía.

### La liberación (1944).

En efecto, se sabe que además del Gobierno del Estado francés, en Vichy, existía al mismo tiempo en Argel otro Gobierno que quería representar a Francia. El 18 de junio de 1940, el general De Gaulle, subsecretario de Estado durante la guerra en el gabinete de Paul Reynaud, y que se hallaba en Londres por habérselo llevado consigo el general británico Spears, del *Intelligence Service,* aceptó de Churchill la idea de formar un grupo de «franceses libres», y fué habilitado para organizar una fuerza militar francesa en territorio británico. Con esta fecha, pues, el general De Gaulle lanzó un llamamiento en este sentido a los franceses incitándolos a la rebelión y a la desobediencia al Gobierno del mariscal Pétain.

Se sabe que las fuerzas «gaullistes» atacaron Siria, luchando contra las fuerzas francesas de Vichy con ayuda de los ingleses; esta conquista planteó tales problemas políticos que el general De Gaulle se decidió a crear en Londres, el 24 de septiembre de 1941, un *Comité Nacional Francés,* del modelo de los Comités nacionales creados por ios aliados durante la primera guerra mundial. Este *Comité* fué durante mucho tiempo sospechoso en los Estados Unidos, que tenían su representante ofical y diplomático en Vichy; por otra parte, algunas disputas interiores, el poco éxito, al comienzo, de este Comité y algunas cuestiones personales, hicieron su existencia a menudo difícil.

Al desembarcar las tropas americanas en Argel el 8 de noviembre de 1942, los Estados Unidos comenzaron a favorecer al general Giraud, después de haber tratado, en primer lugar, con el almirante Darlan, vicepresidente del Gobierno de Vichy, que se encontraba en Argel en el momento del desembarco y que declaró representar al mariscal Pétain. Los Estados Unidos veían con buenos ojos esta continuación del poder, pero un agente «gaulliste» asesinó al almirante Darlan el 24 de diciembre de 1942, y de nuevo empezaron las discusiones. Los gobernadores y residentes imperiales del Africa francesa, reunidos en «Consejo imperial», concedieron entonces al general Giraud el título de «Comandante en jefe civil y militar» (27 de diciembre de 1942).

Existían, pues, dos centros de resistencia fuera de Francia: Londres, con el general De Gaulle, y Argel, con el general Giraud, el uno sostenido por Churchill, el otro por Roosevelt. Después de largas conferencias, se logró establecer un acuerdo entre el Comité de Londres y el Mando de Argel; un decreto del 3 de junio de 1943 consagró la fusión de estos dos organismos en el seno de un nuevo *Comité francés de la Liberación nacional,* en el que De Gaulle y Giraud estaban situados en un mismo plano de igualdad. Era, en suma, un organismo gubernamental de tipo colegial. Pero si el general Giraud era un buen militar, era, en cambio, un político sin valor; muy pronto fué eliminado por su temible contrincante que estaba rodeado de los políticos de la III República, y desapareció poco a poco de la escena política y del Comité de Liberación de Argel; las memorias por él escritas son muy curiosas de leer y constituyen un testimonio muy apreciable sobre el carácter de ciertos contemporáneos. Primeramente, un decreto del 2 de octubre de 1943 le confinó dentro de las funciones pu-

ramente militares designándole «Presidente encargado del mando en jefe y de la dirección de las operaciones militares», mientras que el general De Gaulle se convertía en «Presidente encargado de la dirección de la acción gubernamental»; dos meses más tarde, el 16 de diciembre de 1943, el general Giraud, rehusando el puesto de Inspector general del Ejército que se le ofrecía, se retiraba del Ejército.

El general De Gaulle, rodeado de sus consejeros jurídicos y de los parlamentarios reunidos en *Asamblea consultiva,* creó, el 3 de junio de 1944, un *Gobierno provisional de la República,* que era, jurídicamente, un gobierno de carácter local que aseguraba la administración de ciertas posesiones francesas y formaba un órgano colectivo. El Gobierno ejercía en él absolutamente todos los poderes: legislativo, administrativo, diplomático y militar. De hecho, el general De Gaulle, su presidente, representaba en él un papel preponderante; estaba auxiliado por una *Asamblea consultiva provisional,* menos importante por sí misma (ya que apenas tuvo influencia sobre las decisiones gubernamentales) que considerada como un alto en el camino de retorno a la democracia en Francia; ésta comprendía, en su última etapa, 296 miembros, no elegidos, sino designados bien por partidos políticos o movimientos de resistencia, bien por Asambleas resultantes de la elección antes de 1939; su papel fué bastante borroso, ya que la fuerte voluntad del general De Gaulle se imponía en el Gobierno provisional.

Desde el momento en que liberación del territorio de la metrópoli fué un hecho consumado, el Gobierno decidió, después de dos días de debates bastantes confusos en la Asamblea consultiva, los días 28 y 29 de julio de 1945, proceder a elecciones generales y, a la vez, a una consulta popular por medio de referéndum. El 21 de octubre de 1945 tuvieron lugar las elecciones, y el cuerpo electoral había de decidir si la Asamblea elegida debería ser constituyente y si un proyecto de ley a ella sometido debía o no regir los poderes públicos; se precisaban, pues, dos respuestas; los electores, en su mayoría, votaron *sí* a las dos cuestiones propuestas. De esta forma el proyecto de ley del Gobierno provisional se convirtió en la Ley del 2 de noviembre de 1945, que determinó los poderes de la nueva Asamblea Constituyente. Esta se caracterizó por la extremada rigidez de los partidos, explicable si tenemos en cuenta la representación proporcional de la cual habían salido. Los acuerdos entre partidos reemplazaron las maniobras individuales que habían caracterizado a la III República.

Pero este cambio de poder se hacía bajo el estruendo de las batallas, de las venganzas y del odio; el socialista Paul Faure, antiguo ministro, contrario al Gobierno de Vichy, relata en su libro *De Munich à la cinquième République* que algunas semanas antes de la entrada de De Gaulle en París, preguntó a uno de los confidentes de este último sobre el próximo programa: «Se fusilará sin juicio y sin proceso a diez mil individuos, y todo quedará en orden...» Paul Faure añade: «Repentinamente comprendí el abismo moral que nos separaba. He aquí lo que la guerra, la invasión, la ocupación, habían hecho salir a la luz pública; el hombre que condenaba a diez mil de sus conciudadanos a la muerte, privándoles de todas las garantías de la ley, de todos los derechos de la defensa, había sido, no obstante, en tiempos pasados, «dreyfusard». Nada había quedado en él de los sentimientos de Justicia y de Derecho que su juventud había exaltado. Y, sin embargo, era un individuo culto, cargado de títulos universitarios. Entonces ¿qué sucedería en el alma de los seres vulgares? Taine ha dicho en alguna parte que cuando la legalidad desaparece en las horas de confusión, es el gorila el que surge bajo los rasgos humanos. ¿No nos hallábamos quizá en este caso?» (p. 167).

En realidad, la Liberación de junio de 1944 era una simple operación militar en la escala mundial; políticamente se han visto beneficiados del rechazo de la victoria los que colocaron su postura sobre el platillo de los rusoanglosajones. Como escribe el abate Desgranges, antiguo diputado: «Si la bomba atómica hubiese salido más pronto de un laboratorio alemán o japonés, la situación militar, y, por consiguiente, la situación política hubiese podido ser exactamente la contraria. Y si una paz de compromiso hubiese dado fin a la guerra mundial, es imposible discernir de qué alianzas y de qué combinaciones hubiese salido el nuevo Gobierno de Francia... El horrible expediente de la criminalización de las actitudes políticas y de las opiniones no conformistas se convirtió en una tentación irresistible» (páginas 60-61). En realidad, esto no fué en Francia más que la liquidación de antiguos odios, de viejos rencores, de lejanas oposiciones políticas; el coronel Rémy, uno de los héroes de la Resistencia, escribió el 13 de septiembre de 1947 en *L'Echo malouin*: «Los bandos políticos se precipitaron dentro de estas nuevas instituciones que llevaban los nombres de: *Consejo nacional de la Resistencia* y *Comités de la Liberación*, las cuales quedaron cercadas rápidamente, y reducidos al silencio los auténticos patriotas que de ellos formaban parte».

El general D'Astier de la Vigerie denunció «la depuración, arma política».

Paul Faure, en su ya citada obra, y al que tomamos como testigo por ser completamente opuesto al Gobierno del Estado francés, escribe: «Otro de los hechos jamás llegados a esclarecer fué la operación sobre los bienes después de la de las personas. Y aún éste no se trata de un incidente aislado, fortuito, sino de una empresa que parece haber sido premeditada, en sus medios y en sus fines. Muchos particulares fueron saqueados, otros robados, lo que no es exactamente igual aunque los resultados vengan a parar a lo mismo. Fueron visitados algunos Bancos y lo que se dice completamente despojados de su tesorería. Pero el golpe maestro, o mejor dicho, los golpes maestros, tuvieron como escenario Clermont-Ferrand y Neuvic-sur-L'Isle, en Dordogne. Vagones enteros o camiones de billetes de Banco se deslizaron entre las manos de patriotas armados y organizados. Se ha hablado de seis, diez y hasta de dieciséis millones de francos. ¿Adónde fueron a parar estos miles de millones? Jamás se ha oído hablar de que, con este motivo, haya sido abierto ningún proceso, ni que los poderes públicos se hayan preocupado nunca de semejante cosa... El mismo silencio se hizo tanto en París como en provincias, sobre la sucesión de robos, pillajes, crímenes y asesinatos de que fueron escenario casi todas las regiones de Francia» (p. 172).

El número de víctimas del período de liberación es desconocido; las cifras oficiales corresponden a las ejecuciones, juicios y decisiones judiciales efectuadas «legalmente»; pero hubo, y los testimonios son abundantes, ejecuciones sumarias, asesinatos anónimos cuyo número no conocemos. Varios cientos de miles de familias fueron afectadas por ellos, al verse privadas de un sostén o de un afecto. Además, tales excesos fueron excusados oficialmente; el ministro de Justicia, M. Teitgen, católico M. R. P., declaró el 6 de agosto de 1946 en la Cámara, ante los ataques que se le hacían por lo que parecía, por parte suya, debilidad de carácter: «Ustedes piensan, sin duda, que comparándolo a Robespierre, Danton y otros, el ministro de Justicia que está ante vosotros es un niño. Pues bien, ¡son ellos los niños si juzgamos por las cifras!». Es de todos conocido que la Revolución del 89, a la que evocaba este singular ministro de Justicia, había hecho derramar la sangre a raudales; pero, según las palabras de M. Teitgen, «éstos no fueron más que niños...». Por último, respondiendo a algunos interpelantes que le acusaban de haberse verificado detenciones de

algunos resistentes sobre las que él había guardado silencio, M. Teitgen confesó crudamente: «No quiero comenzar abriendo ciertos expedientes que mañana podrían ser echados en cara a la Resistencia en pleno, diciendo: he aquí gentes que hablaban en vuestro nombre...». Y concluiremos con la cita desilusionada de M. Mitterand, ministro de los Antiguos combatientes, en la tribuna de la Asamblea nacional el 21 de julio de 1947: «Está comprobado lo difícil que es distinguir el resistente auténtico del estafador de la Resistencia».

Tales excesos provocaron, como es natural, ciertas reacciones; François Mauriac, a pesar de su posición izquierdista, escribió en el *Figaro* del 10 de junio de 1947, a propósito de la condena de un antiguo ministro del mariscal: «Para cualquier otro francés que no sea un comunista, ya que la justicia de éstos hace burla de la nuestra, nadie pondrá en duda que, en la mayoría de los casos, ni la pena capital ni el presidio le serán tomados en consideración por un instante... ¿Por qué se callan un León Blum o un Herriot? ¿Y estos escrupulosos, estos maniáticos de la pureza, Emmanual Mounier, Claude Bourdet? ¿Y nuestro amigo André Gide? ¿Y Roger Martin du Gard? Quizá hubiese bastado que cinco o seis voces de importancia se hubieran elevado para que la depuración no hubiese llegado a convertirse en el arma que los otros partidos han abandonado entre las manos de los jurados comunistas. Pero hasta los mejores espíritus parecen resignados a esta suprema decadencia que es *la de un país sin justicia*».

En las *Etudes* (abril 1947), René d'Ouine enfocó el problema bajo su verdadera luz con motivo de las detenciones de los Padres Benedictinos que habían dado asilo a algunos fugitivos políticos en Francia: «Durante años enteros, se ha exaltado la negativa de obediencia a los distintos grados de la jerarquía civil y militar, cuando las órdenes recibidas dañaban derechos legítimos—los de los israelitas, por ejemplo—o el interés nacional: se ha objetado que una consigna imperativa no era suficiente para cubrir la responsabilidad de un inferior que pretende ejecutarla a ojos cerrados, porque la responsabilidad es un honor y una carga inalienable, cosas de las que nadie puede desentenderse completamente en perjuicio de otro. Es en este principio en el que se apoya para rehusar el beneficio de la irresponsabilidad a los colaboradores. ¿De qué sirve haber reivindicado los más altos principios si uno está dispuesto a renegar de ellos cuando comienzan a molestarnos?... Existe un procedimiento que cada vez se tiene menos en cuenta: el de la intención del culpable; la indulgen-

cia o la severidad del veredicto depende menos de las cargas, más o menos pesadas, que gravitan sobre el acusado, que de la proporción, en el jurado, de comunistas, socialistas y de M. R. P. Es, por tanto, señal de una intrusión manifiesta de la política esta necesidad reconocida de verificar constantemente la dosificación de los partidos en los bancos de los jurados para asegurar, al menos, una sentencia equitativa. Cuando, en la vida política, ciertos bandos se aprovechan de la parte que les corresponde en el poder para instaurar una justicia partidista y, bajo el pretexto de depuración, llevar a cabo sus venganzas personales, esta llamada justicia se transforma en una tiranía».

La Iglesia de Francia, a partir de 1942, había ido manteniendo cada vez más una actitud reservada hacia el Gobierno de Vichy ; en las dos declaraciones de la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos (abril de 1943 y febrero de 1944), no se había vuelto a hacer ni un solo llamamiento más al deber de sumisión a los poderes establecidos ; por otra parte, la última visita de los cardenales franceses a Vichy tuvo lugar en octubre de 1942. Los católicos franceses, ciertos sacerdotes, pertenecían a diversos «maquis» de liberación ; pero la Iglesia, al menos el alto clero, veía que, desde los sucesos de Argel, el comunismo representaba un papel de primer orden en la revolución política que se preparaba.

«Durante todo el tiempo en que el invasor había ocupado el suelo francés, escribe Mons. Guérry, los jefes espirituales de la Iglesia habían opuesto constantemente una enérgica negativa a cuantas presiones se ejercieron sobre ellos para arrastrarlos a una guerra ideológica contra el comunismo. Desde antes de la guerra habían querido mantenerse fuera de un anticomunismo negativo que practicaban ciertos partidos políticos, llamados de derechas... La Jerarquía deseaba ardientemente reformas sociales para el establecimiento de una sociedad mejor, la desaparición del proletariado, un orden humano hecho de más justicia y de más amor. Dentro de estas nobles aspiraciones a un progreso social, el esfuerzo de los católicos podía encontrarse, desde ciertos puntos de vista, con el esfuerzo de los comunistas. Pero los jefes de la Iglesia no podían ser, en manera alguna, fáciles de engañar... Esta apreciaba el peligro de una colaboración, en el terreno doctrinal, con el comunismo (1). Comprobaría con dolor que ciertos

(1) Precisamente por entonces, declaraba De Gaulle : «Nosotros queremos estar frente por frente del Este, es decir, sobre todo, frente a la fiera y poderosa Rusia, una aliada permanente».

católicos no siempre habrán comprendido a tiempo el peligro de las infiltraciones de una doctrina materialista y atea, ni las temibles amenazas que haría pesar su totalitarismo sobre las libertades individuales o sobre la paz de Europa» (p. 365).

En su declaración de febrero de 1944, la Asamblea había elevado una protesta contra los graves atentados al orden público: «Nosotros condenamos estos llamamientos a la violencia y estos actos de terrorismo que destrozan hoy el país, provocando el asesinato de las personas y el saqueo de los hogares».

Pero es evidente que la Resistencia había planteado dolorosos casos de conciencia a numerosos católicos; de ello se hizo eco un libro; fué escrito en 1945 por el P. Bruckberger, O. P., bajo el título de *Si grande peine,* y no parece haber sido puesto a la venta en librerías; dicho texto fué publicado bajo la protección heteróclita de J. Maritain, Albert Camus y G. Bernanos. El P. Bruckberger era «gaulliste» y resistente; no obstante, se hace eco de la agitación de conciencia de los católicos de su misma opinión política ante la actitud de la Iglesia oficial: «Las más altas autoridades religiosas—dice—nos han dicho que el Gobierno de Vichy era legítimo. O las palabras no tienen sentido o esto quería decir que su autoridad era justa, y que nosotros estábamos obligados, en conciencia, a obedecerle. Entonces ¿por qué le hemos resistido? Pues nosotros hemos resistido a Vichy... ¿Era para nosotros un deber o no lo era, obedecer a Pétain? Hemos obedecido ¿sí o no? Católicos de la resistencia: nosotros no hemos obedecido. Es lo que constituye nuestro tormento. O bien las palabras legitimidad, obligación de conciencia, deber de obediencia han perdido su sentido dentro del cristianismo y la autoridad que las emplea se ha convertido en irrisión, o bien despreciar esta legitimidad, faltar a esta obligación y a este deber es pura y simplemente cometer un pecado y arriesgar el infierno». Es evidente que muchos católicos se han planteado este problema en Francia; éstos tenían aún bajo su vista y en sus oídos las palabras de Mons. Gounot, arzobispo de Cartago, primado de Africa, que decía el 4 de enero de 1941: «¡Colaboración! Este era el llamamiento del Santo Padre en sus alocuciones y es también el del mariscal... tanto para devolver su puesto a Francia en la reconstrucción de un mundo «destruído» como... para devolverle su fuerza, su confianza y su vida. Franceses, vosotros no podríais, sin volveros criminales ante el mismo Dios, *tomar partido en contra del Gobierno legítimo*». Entre toda la Jerarquía francesa, solamente el

cardenal Liénart quiso aportar, en 1945, su testimonio conmovedor y humano respecto al jefe de quien había reconocido la autoridad legítima. Esta inquietud debía precisarse más tarde ante ciertas posiciones extrañas por parte de algunos sacerdotes, como veremos más adelante.

En 1945 la Iglesia dirigió, el 28 de febrero, un llamamiento para poner término a las matanzas de la liberación: «Los sufrimientos de la Patria nos la han hecho aún más querida. No permitamos, pues, que después del calvario de los cinco últimos años, aún sienta el dolor de ved a sus hijos destrozarse entre sí. Arrojemos lejos de nosotros definitivamente el espíritu de delación, de sospecha y de venganza: éste ya no reside en nosotros. Pongamos término a las acusaciones exageradas o injustas contra nuestros hermanos. ¡Seamos unánimes en reprobar los asesinatos cometidos sobre franceses por otros franceses! Abandonemos a la justicia del Estado a aquellos cuyo crimen de traición voluntaria está jurídicamente probado. Pero convenzámonos de que la totalidad de los franceses ha querido servir a su Patria y permanecer fiel a ella».

El 13 de noviembre de 1945, el Episcopado en pleno precisó su advertencia de febrero y recordó las exigencias de la ley moral en este dominio: «Que sólo el Estado tenga el poder de prender a los ciudadanos y hacerlos juzgar por magistrados calificados, competentes y concienzudos... No más detenciones arbitrarias realizadas por particulares o por grupos sin mando. ¡Que la justicia llegue pronto! No más internaciones prolongadas durante meses enteros sin que se conozca el verdadero motivo. ¡Que la justicia sea libre! No más presiones sobre los jueces con amenazas individuales o colectivas. ¡Que la justicia sea verdadera! ¡Que castigue a aquellos cuya culpabilidad, definida por las leyes, esté perfectamente demostrada! «El delito de opinión», en un pueblo libre, no debe existir».

Tales exhortaciones y tales reproches no podían ser del agrado del nuevo Gobierno de liberación; así pues, se silenciaron en la Prensa estas advertencias que correspondían a los diarios y múltiples excesos llevados a cabo. Fué entonces cuando, desde el púlpito de Notre-Dame, de París, el P. Panici, en su sermón del domingo de Ramos, descubrió la herida por la cual estaba sufriendo Francia, y sobre la que se guardaba silencio a causa del terror que reinaba en el territorio; el predicador hablaba de la doctrina católica sobre la verdadera justicia:

«...Nosotros esperábamos con el mayor fervor nuestra liberación

y ¡de qué alegría fué ésta acompañada! Con no menos fervor esperábamos nuestra liberación de los procedimientos alemanes. Sin embargo, a pesar de las altas autoridades, nuestra alegría de ser liberados de los alemanes fué muy pronto destruída, en parte, ante la evidencia de permanecer lejos de ser librados enteramente de las crueldades de estilo alemán. ¡Cuántas pruebas del envenenamiento de algunos franceses por medio de las peores toxinas! Innumerables detenciones ilegales, mejor dicho, completamente arbitrarias, cuando no eran simples venganzas; innumerables encarcelamientos difícilmente defendibles; detenciones en las casas privadas, donde hombres sin cargo público ninguno, secuestran a los ciudadanos la mayoría de las veces sin causa objetiva; matanzas sin juicio, torturas llevadas a cabo sobre los detenidos por sus irregulares carceleros, ejercidas incluso sobre los condenados antes de su ejecución; asesinatos de persona condenadas, absueltas o indultadas, por miserables que invadían las prisiones para saciar su venganza; la denuncia, elevada a la superioridad y procedente las más de las veces de rencores contra jefes que, fieles a su deber, habían impedido el saqueo, el desorden, la pérdida de tiempo, por cuya razón habían caído en desgracia ante inferiores llenos de falsas ideas. Señores, ¿han reflexionado ustedes en el porvenir que atra sobre nosotros este desbordamiento de la violencia, esta educación de la crueldad perseguida desde hace cincuenta años?... ¿No es éste un porvenir comprometido, malbaratado, perdido por la desaparición de tantos valores, cuando ya carecemos bastante de hombres de valor por esta enorme hemorragia, cuando ya tenemos falta incluso de sangre? Sí se podría temer un porvenir espantoso, pues —todavía abundan aquí los testimonios—ahora existe el contagio, las gentes se vuelven sanguinarias. Además, entre los perseguidos, dentro de las prisiones y de los campos, sobre todo entre los inocentes, va creciendo un sentimiento que acapara todas las fuerzas, polariza todas las energías: el odio...

«No miramos aquí solamente el aspecto político de estos hechos, el desconocimiento a la autoridad del Estado infringido por un momento, el derecho que se arrogan ciertos partidos, obrando como si ya tuviesen en sus manos el poder, ya que encarcelar, condenar a muerte, son derechos exclusivos de la soberanía nacional (torturar, en su más amplio sentido, no ha sido nunca, ni con ningún título, un derecho). Nosotros teníamos el deber de examinar el aspecto moral y, sobre todo, denunciar las disposiciones que los envuelven. ¡Y qué

disposiciones! Una total ausencia de amor, precisamente lo contrario del amor: el odio, el terrible odio.»

Este discurso tuvo gran resonancia; hasta tal punto que el ministro de Justicia, miembro del católico M. R. P., hizo saber al cardenal Suhard, arzobispo de París, que el P. Panici sería detenido durante esa misma noche. El cardenal respondió: «Esta medida será más perjudicial al ministro que al predicador. Yo he escuchado el discurso que se pretende considerar como un crimen. Lo que en él se afirma es, por desgracia, exacto».

El P. Panici no fué detenido, pero el ministro le hizo saber que si el próximo año volvía a subir al púlpito de Notre Dame, el nuevo Estado francés prohibiría la radiación de sus sermones; el P. Panici se retiró. El abate Desgranges, comentando el hecho, concluyó diciendo: «El chantage sutil y sabio de dos ministros católicos había tenido éxito. Nunca un ministro comunista hubiera conseguido, tan rápida y discretamente, la desaparición, como por arte de magia, de un predicador eminente, y resultó mucho más hábil por su parte, valerse de la intervención de una persona piadosa» (p. 123) (1).

*Los partidos y la IV República.*

El estudio de la política francesa desde 1870 nos ha confirmado el punto de vista de François Goguel, de que existe en Francia, de una manera absolutamente permanente, dos bloques que, al menos hasta 1940, fueron de fuerza poco más o menos igual y alternaban en el go-

(1) Un testimonio imparcial de la actitud de la Iglesia de Francia durante este período, nos ha sido facilitado por la revista católica inglesa *The Tablet* del 7 de enero de 1950, en un artículo de Frank Mac-Millan intitulado: «Un deshonroso capítulo de la historia». «Desde los comienzos, la Jerarquía católica ha elevado solemnes protestas contra la labor llevada a cabo por estas jurisdicciones (los tribunales de excepción de la Liberación)... En cuanto a las violencias ejercidas en el momento de la Liberación sobre numerosos colaboradores, sobre todo las cometidas contra las mujeres, han excitado la indignación, la reprobación de los soldados y de los periodistas aliados. Fuera de las zonas donde las autoridades militares aliadas tenían poder de oponerse a ello, ha reinado un terror que el general De Gaulle (no reconocido por los aliados hasta su viaje a Moscú por el cual consiguió ser reconocido por Stalin sin consultar con los demás aliados, y ésta al precio de la rehabilitación de Thorez) no pudo impedir. El jefe de la División histórica del Ejército americano calculó que fueron asesinadas 50.000 personas en 1944 y 1945, solamente en la región mediterránea.»

bierno: bloque de las derechas, del orden establecido, de la jerarquía social, de la estructura económica (las elecciones de 1919 y de 1928 fueron elecciones de *Unión nacional*), y bloque de izquierdas, de promesa de reformas, de fe en el progreso (las elecciones de 1924, 1932 y 1936 fueron elecciones del *Cartel de las Izquierdas* y del *Frente popular*); el Centro iba menguando poco a poco. La línea de división de los bloques la formaba el laicismo, las «leyes intangibles» (1). Esta

(1) Emmanuel Berl en *La politique et les partis* (París, 1932), y François Goguel en su reciente libro sobre *La Politique des Partis sous la III^e République*, lo demuestran claramente; la evolución política de la Francia de 1871 a 1939 se explica por la existencia de estas dos tendencias opuestas, Derecha e Izquierda, el partido del Orden establecido y el del Movimiento, monarquía y república, catolicismo y laicismo. Como escribe Berl, «un hombre de izquierdas es un hombre hostil a la jerarquía y cuidadoso de conservar su lazo de unión con la Revolución francesa...; el hombre de derechas es el que siempre toma partido en favor de la jerarquía, el que se adhiere sencillamente a un determinado sistema de valores, ni más ni menos que el hombre de izquierdas, sólo que los dos sistemas difieren, he aquí todo!» (p. 198). Existe aquí, dentro del temperamento francés, algo que no se enjuicia, que no se razona, pero que preexiste en todos los discursos, en todos los decretos, en todas las razones: una naturaleza sentimental que domina y ordena toda la política francesa. Como dice Berl: «Reconoce a sus hermanos de sus enemigos por el tono de su voz, por una cualidad difícil de expresar del lenguaje y de la imaginación. Jaurès ha encarnado tan notablemente al hombre de izquierdas, en este país, que puede decirse que el hombre de izquierdas es, ante todo, aquel que se parezca a Jaurès. Una especial preferencia de los seres a las cosas, un gusto particular de la vida, una determinada forma de lirismo, una cierta fe en las diligencias de la Razón, una gran delicadeza hacia los humildes... esta mezcla de razón cartesiana y de sentimentalismo romántico, esta devoción simultánea a la lógica y al corazón...» (p. 204), y no debemos olvidar tampoco, a fin de comprender por parte nuestra, aún mejor, este lirismo enternecedor, que Berl fué un hombre de izquierdas

Aquel que viajaba por Francia antes de 1939, podía captar por todas partes esta división; cada pueblecito de Francia tenía—¿y acaso no lo tiene todavía?—su café «de derechas» y su café «de izquierdas», y nunca llegó a producirse el escándalo que podría representar ver a una personalidad del país, bien titulada políticamente, equivocarse de café; nadie ignora que en París los literatos de izquierdas iban al café de *Deux-Magots*, frente a Saint-Germain-des-Près, mientras que los literatos de derechas se reunían en el café de *Flore*, a pocos metros del primero, en el boulevard de Saint-Germain...

Alrededor de estas dos creencias, de estas dos «religiones», se aglomeraban los diversos «partidos»; sus miembros podían intercambiarse, a condición de permanecer en los mismos sectores, de seguir siendo de «izquierdas» o de «derechas». La lectura de las «Mémoires» de los políticos de la III República es decisiva a este respecto, ya se trate de Poincaré, de Briand, de Paul-Boncour, de Caillaux, por ejemplo, sin exceptuar tampoco al «Padre de la Victoria», el gran laico radi-

antigua y profunda tendencia del espíritu político francés volvió a encontrarse después de la revolución de la Liberación, pues es una de las «permanentes» seguras de la vida pública en Francia. Ya hemos visto que el referéndum del 21 de octubre de 1945 volvió a marcar esta antigua división que se acentuó después: las derechas tradicionales buscaron candidatos católicos y nosotros veremos cómo el M. R. P. logró satisfacerlas por algún tiempo.

Pero antes de estudiar el nuevo partido nacido de la Resistencia, de la Liberación y de la Revolución, el *Partido católico demócrata popular,* examinemos rápidamente lo que acontece con los otros grupos políticos.

El partido radical fué el más afectado por los acontecimientos; se sabe que este partido representaba una tradición política vinculada a la III República; precisamente a causa de esta vinculación, el partido radical conoció en 1945 una gran derrota: de 300 parlamentarios quedó reducido este grupo a 22 sillones; la Francia de la Liberación parecía desviarse definitivamente de los radicales que la habían gobernado durante cerca de cuarenta años, arrastrando a sus dirigentes a la derrota que ella acababa de sufrir. Los otros partidos comenzaban entonces a cantar victoria.

Pero es que olvidaban que el radicalismo poseía profundas raíces en el país y estaba dirigido por políticos hábiles y expertos: Daladier, Queuille, Edouard Herriot, por ejemplo. No pudiendo contar ya con fuerzas parlamentarias, los radicales crearon el *Rassemblement des Gauches républicaines,* que agrupaba partidos de la Resistencia, situados entre los socialistas y los M. R. P., aglutinando también a los «gaullistes» del centro. Las elecciones de 1946 introdujeron 70 elegidos del R. G. R. y las del 17 de junio de 1951, 95 (1). El par-

---

cal Clémenceau. Y, para ser completos, es preciso indicar que si la Iglesia, tradicionalmente, ha reunido a su lado a los hombres de «derechas», la Fran-Masonería fué «la iglesia» de las izquierdas; los decretos y las leyes anticlericales no se explicarían de otra forma.

(1) Estos 95 elegidos se descomponen de la siguiente forma: radicales y U. D. S. A. (*Unión démocratique et socialiste de la Résistence,* nacida en junio de 1945 de la fusión de tres movimientos de la Resistencia, de tendencia bastante socializadora) y algunos independientes. El *Rassemblement des Gauches* recoge asimismo otros antiguos partidos de antes de la guerra, tales como el *Parti socialiste démocratique,* dirigido por Paul Faure y que comprende cierto número de miembros excluídos del partido socialista; el *Parti républicain et social de la réconciliation française,* compuesto por unos 60 a 70.000 antiguos miembros

tido radical volvía a ser uno de los elementos políticos con el cual era preciso contar ; era nuevamente esta especie de bisagra en el centro de la Asamblea, anticlerical y laica, que domina Daladier, y que abasteció de numerosos ministros y presidentes del Consejo a los diversos Gobiernos que se han ido sucediendo desde entonces.

A la derecha de la Asamblea está el *Parti républicain de la Liberté,* englobando todas las antiguas formaciones llamadas «moderadas» : *Federación republicana y Alianza democrática,* que son los independientes obstinados ; son sus jefes Mutter y Laniel, con Michel Clémenceau, procedentes todos de la Resistencia de derechas. A continuación, habiéndose retirado el viejo parlamentario Louis Marin, se produjo una escisión, y parte de los elegidos moderados quedó fuera del Partido Republicano de la Libertad, el P. R. L. ; entre ellos puede citarse Reynaud, Marin, Jacquinot, Coty, L. Marin. Las elecciones de junio confirmaron su posición de 99 sillones en la Cámara ; las antiguas derechas que hemos visto reducirse poco a poco en el curso del siglo XIX han dejado de ser una gran fuerza parlamentaria.

En estas derechas debemos incluir también al R. P. F., este *Rassemblement du Peuple Français* que dirige el general De Gaulle, el

del P. S. F. del coronel de la Rocque, bajo la dirección de M. Portier ; la *Alliance démocratique,* presidida antiguamente por M. Pierre-Etienne Flandin que dejó vacante esta plaza, y cuya reconstitución llevó a cabo M. Léon Barety ; este grupo es bastante importante en el sudoeste de Francia.

El R. G. R. continúa la tradición del antiguo radicalismo francés, encarnación, en tiempos pasados, del espíritu jacobino, laico y anticlerical de la III República ; éste representa toda la ideología de la democracia francesa : fe en la Razón, en los «principios inmortales de 1789», en la soberanía del sufragio universal, en el progreso infinito del pueblo, en las ideas de J. J. Rousseau. Procedente de la extrema-izquierda, de Gambetta y de Clémenceau, el partido radical había sido el centro activo de toda la política francesa desde 1880. Rechazado después, poco a poco, hacia el centro por los grupos marxistas socialistas, se había apoderado de las costumbres burguesas, pero continuaba enarbolando la misma bandera ideológica ; era el partido de la clase media, el partido de la Provincia francesa, de aquellos a los que se llamaba los «franceses medios». La guerra le había destruído, pero sus huellas eran demasiado profundas en la vida francesa para que no volviese a reaparecer ; tímidamente fué renaciendo y extendiéndose después hasta constituir actualmente una de las fuerzas de la IV República. Los jefes de gobierno son elegidos de entre su seno ; dicta sus voluntades en el momento de las crisis ministeriales, y si no tiene la enorme influencia de los «Tres Grandes», ésta no deja de ser profunda, ya que corresponde a una de las más grandes familias naturales francesas.

cual, al día siguiente de la Liberación, era el jefe reconocido e incontestable de la Resistencia, cuyo programa era tan generoso como vago, con una visible tendencia hacia la socialización de las industrias y la nacionalización de los medios de producción. A partir de junio de 1945, la ruptura del Movimiento de Liberación fué un hecho ante la voluntad totalitaria de los comunistas; la presencia de los alemanes había agrupado a los franceses en un movimiento negativo, basado en la hostilidad. Pero esta actitud patriótica no había podido mantenerse ante la realidad de la política. Las primeras elecciones con el referéndum representaron para el general De Gaulle una especie de plebiscito personal y acentuaron la división. En Londres, el general De Gaulle había recibido, en marzo de 1942, proposiciones del Partido comunista encaminadas a unir la acción de este Partido con la suya; Christian Pineau y el teniente coronel François Faure eran los portadores de ellas; a comienzos de 1943 el general manifestó incluso a M. Grenier, representante del Partido comunista, su intención de «andar un trecho del camino juntos»; en Alger cerró el pacto prometiendo a los comunistas la dirección política de la Resistencia, y su primera visita, como sabemos, fué, después de la Liberación, en Moscú. Para complacer a sus nuevos compañeros, a los que quería encadenar para evitar se levantaran en contra suya, se empeñó en reformas de estructura profunda, abandonó la represión a las tropas comunistas y aceptó el regreso de Thorez, al que indultó solemnemente de su crimen de deserción en 1939. Pero De Gaulle desconocía la potencia política y las astutas maniobras de los comunistas; creyó poderles engañar, y fueron ellos los que le hicieron caer. Kenneth de Courcy escribía en la *Revue* de febrero de 1946: «Charles de Gaulle no hace sino acorralarse a sí mismo; ha ordenado detener o ha desacreditado a casi todos los *leaders* conservadores y liberales que hubieran podido tener una influencia decisiva en esta crisis. A la mayoría los ha encarcelado, los ha desafrancesado sin acusación ni juicio, como contrapartida a las obligaciones contraídas por él primero en Londres, en 1942, y después en Africa del Norte. Ahora, los comunistas se han vuelto contra De Gaulle: tal es la realidad de su caida». El 17 de noviembre de 1945 De Gaulle rehusó a los comunistas las carteras de Asuntos Exteriores, de la Guerra y del Interior; esta fecha fué la de la ruptura íntima del equívoco existente en la Resistencia. Es verdad que dió a Maurice Thorez el puesto honorífico de ministro de Estado, y el de los ministerios de armamento a los comunistas, pero les negó

la Policía del Interior, sabiendo perfectamente que esto supondría la toma del poder legal por los comunistas.

El general De Gaulle, entonces jefe del Gobierno provisional, se encontró de repente ante un fenómeno muy previsible: el intento de los nuevos partidos políticos, nacidos de las primeras elecciones, de querer tomar parte en el Gobierno del Estado; ni los socialistas, ni los comunistas, ni los radicales habían aceptado nunca este Estado «trascendental» de De Gaulle; la ley electoral había concedido a estas sociedades anónimas, que son los partidos, el derecho de representar la soberanía popular; era precisa en el general De Gaulle una carencia total de sentido político para creer que los partidos iban a abandonarle su soberanía. En noviembre de 1945 intentó se votase una Constitución que preservara al Estado, al cual quería representar él en forma algo parecida a como lo hace el presidente de los Estados Unidos al representar los diversos Estados de la gran República americana; los elegidos de 21 de octubre de 1945 vieron en la nueva Constitución únicamente el medio de consolidar sus posiciones; de estas primeras elecciones habían obtenido una concesión temporal para redactar una Constitución, y pusieron manos a la obra decididos a establecer una concesión definitiva; los diputados redactaron una Constitución muy parecida en muchos puntos a la de la III República, y M. Vincent Auriol, antiguo ministro de esta III República, socialista moderado y amigo de León Blum, fué elegido presidente de la República, de la nueva IV República que él, en gran parte, había contribuído a fundar con su influencia, sus escritos y sus sugestiones.

Algunos años más tarde, De Gaulle fundó el R. P. F. del cual hablábamos anteriormente; parece haberlo creado mucho menos por razones de política interior que en función de la situación internacional. De Gaulle creía, y cree aún, en una lucha fatal entre Oriente y Occidente; fundó, pues, una agrupación anticomunista en Francia. Es ésta una «Agrupación», no un partido; contiene personal de derechas, católicos, resistentes de izquierdas, «gaullistes» empedernidos; sin duda al crearla pensaba en una especie de *Unión nacional* de las que Francia ha conocido a menudo en el curso de su historia parlamentaria. De hecho, consiguió agrupar en torno suyo una parte de la burguesía francesa y obtuvo gran éxito en las últimas elecciones de junio de 1951 con 117 sillones (4 millones de votos, o sea el 21,7 por 100 de los sufragios expresados).

La tropa, con excepción de algunos disidentes bastante raros lle-

gados de las izquierdas, se reclutan entre los medios que hicieron la precaria fortuna del coronel de la Rocque. La colaboración de hombres de «izquierdas», como Malraux, Soustelle, Vallon, Palewski, no ha logrado tranquilizar los temores e incluso la hostilidad de la mayor parte de los «republicanos». Es cierto que el R. P. F. no estaría integrado dentro de un gobierno donde figurasen socialistas y demócratas cristianos del M. R. P., aunque haya llegado a hablarse de un pacto secreto entre una parte de éstos con el general De Gaulle. Pero tropezamos aquí con la crisis interior, muy grave, del M. R. P., el cual, para salvar su vida, podría hacer una alianza con quienquiera que le proporcionase una posibilidad de desempeñar todavía un papel político. En realidad, la doctrina del R. P. F., teniendo en cuenta la disparidad de sus elementos, es bastante indefinida.

El *Partido socialista* de la S. F. I. O. (*Sección Francesa de la Internacional Obrera*) comprende 347.000 miembros, con 104 miembros en la Asamblea nacional y 63 miembros en el Consejo de la República. Es la sección francesa de esta II Internacional que posee el poder en Inglaterra; encierra en sí el idealismo: creencia en la bondad de los hombres y de las naciones, en la justicia y en la paz. Tiene la inclinación específica francesa del *confort,* y predica ante todo la seguridad: seguridad individual, social e internacional; como observa muy bien Jacques Fauvet (1), no es éste una cuchilla, sino una adarga. Está compuesto esencialmente de profesores y pocos obreros; su acción en el plan social es bastante débil, ya que en él se ve constantemente superado por el partido comunista. Resulta de esto para él una situación continuamente cambiante, equívoca; el marxismo es una palabra que abre todas las puertas, pero los comunistas la tienen, de hecho, acaparada, y el partido socialista va a la deriva. Bloqueado por el partido comunista que le entorpece todo movimiento de izquierdas, es también bloqueado en las derechas por el M. R. P. y el R. D. G., con quien hace alianzas políticas, lo cual le retira, evidentemente, los votos obreros que se lleva el partido comunista por su posición favorable al plan Marshall y su alianza estrecha con los «travaillistes» ingleses.

Sus experiencias gubernamentales se han visto entorpecidas; de

(1) Jacques Fauvet, *Les partis politiques dans la France actuelle,* ed. del «Monde», P., 1947, pp. 25 y 55. Las últimas elecciones de 1951 dieron a la S. F. I. O. 2.764.000 votos, o sea el 14,5 por 100 de los sufragios expresados.

1944 a 1949, el partido socialista estuvo obligado a llevar una política que no era la suya; por otra parte, de 1944 a 1945 hubo de sacrificar a muchos de sus militantes que habían combatido con el gobierno de Vichy: socialistas honrados, estimados, y cuyos partidarios hubieron de sufrir al mismo tiempo, inmerecidamente, la desgracia que hería a sus jefes. Nada diremos de los golpes psicológicos que le debilitaban por el juego fatal de los acontecimientos. Uno de los ministros socialistas, Jules Moch, al dirigir la más severa represión contra las astucias comunistas, se hace odiar intensamente de las masas obreras; estos acontecimientos son los que dieron lugar a los escándalos llamados de los «generales» (Revers y Mast), quienes se afanan en humillar al partido socialista. Con el fin de parecer más «obreros», los socialistas ensayan a oponerse al gobierno al cual se han integrado y de levantar la puja demagógica. Esto explica las peripecias de la crisis de diciembre de 1949, de enero y junio de 1950 y por fin de agosto de 1951.

Por último, existe el *partido comunista,* cuyo número de adictos se aproxima al millón, y posee 101 miembros en la Asamblea nacional y 73 miembros en el Consejo de la República. Dirigido por Maurice Thorez, que ha demostrado cualidades de hombre de gobierno y por Jacques Duclos, que es un buen jefe político, el partido comunista es, en realidad, el partido de la clase obrera francesa (1). Totalitario y absolutista a la moda de Moscú, no admite el oportunismo del poder ni la colaboración con otros partidos; para él ha de ser *todo o nada,* y cuando colabora es siempre en beneficio suyo y para divertirse de la debilidad de sus asociados de ocasión. Se ha hablado, en la Prensa, de la «iglesia comunista»; como los fieles de una religión, los militantes del partido forman una masa obediente, dócil, fanatizada, organizada, que pone su confianza ciega en el *Comité Central* del partido. Su meta próxima es la absorción de las fuerzas socialistas,

(1) Observemos simplemente que en 1932, los comunistas no contaban más que con 800.000 votos, o sea el 8 por 100 de los sufragios expresados; en 1936, tenían el 15 por 100; en 1946, entre veinte millones de votantes, éstos pasaban del 21 por 100; por fin en 1951, con 5.038.587 votos, llega al 26,5 por 100. Entre *cuatro* franceses, existe pues, al menos electoralmente, *un* comunista. Se cuentan alrededor de 800.000 adherentes inscritos al Partido con una ligera tendencia a menguar después de la ruptura formal de la política gubernamental con el comunismo a consecuencia del entusiasmo experimentado hacia América, impuesto por los hechos.

«el partido hermano» ; colocado actualmente en la oposición, constituyendo el blanco de los ataques de las fuerzas anticomunistas, el partido comunista se va forjando en esta oposición. Había perdido algo del control en ciertos sectores obreros cuando ocupaba el poder en el «Tripartismo» ; las huelgas de Renault, las elecciones a la seguridad social le habían ocasionado algunos desvíos ; la oposición le ha permitido recuperar de nuevo sus fuerzas. Enemigo del Plan Marshall, intenta sabotearle en el interior ; enemigo de los anglosajones—al serlo también Moscú—proclama a voz en grito su desobediencia en caso de guerra.

Pero un factor internacional desazona en la actualidad a sus gentes : el ejemplo de Tito, que se ha levantado contra Stalin, ha provocado la creación de grupos comunistas «titistes» ; se habla incluso de una V Internacional, la de los «comunismos nacionales». Ahora bien, es aquí donde el partido comunista ha resultado tocado en el corazón ; durante varios años, explotando el sentimiento nacional y patriótico desarrollado por la Resistencia contra los alemanes, se ha presentado como el más francés de Francia ; la bandera tricolor, la *Marsellesa,* son los acompañamientos habituales de sus mítines. Pero este nuevo «nacionalismo», en el fondo, radica exactamente en la posición de Tito ; allá lejos, en el horizonte, aparece la amenaza de grandes tempestades sobre el partido comunista francés.

## EL NUEVO PARTIDO DEL M. R. P.

Después de este rápido estudio acerca de los diversos partidos que componen la IV República, precisamos estudiar con más amplitud un nuevo partido que interesa particularmente a nuestro trabajo : el *Mouvement du Rassemblement Populaire,* el M. R. P., que no es sino el hijo espiritual del *Sillon* que ya hemos encontrado en capítulos precedentes.

El fundador del *Sillon* había sido Marc Sangnier (sabemos que ha fallecido recientemente, el 29 de mayo de 1950) ; después de la condena por Pío X de este movimiento (25 de agosto de 1910), Sagnier había permanecido apartado, aunque no había cesado de dirigir su propaganda. Como religioso, el *Sillon* intentaba volver a hallar este primer impulso del cristianismo dentro del plano social, que era el de perfeccionamiento interior y de amor al prójimo ; sentimental, bas-

tante ingenuo políticamente, quería la supresión de los salarios mediante la asociación y la cooperación.

Los demócratas cristianos anteriores a 1939 seguían las doctrinas de Albert de Mun, Jacques Piou y de los grandes liberales cristianos del siglo XIX; escuchaban las voces de Lacordaire, Montalembert, Frédéric Ozanam, Maurice Guérin y, después de todos éstos, la voz grave de Lamennais, este gran romántico social cuya extraña figura profética hemos estudiado y cuya obra contiene en germen las ideas del *Sillon* y del M. R. P. A todo lo largo del siglo XIX, entre los dos polos del estatismo socialista y del capitalismo, los católicos liberales han buscado trabajosamente su camino; Weill lo expresa muy exactamente: «El M. R. P. es un partido católico, fundado y organizado por católicos; no representa sino una corriente del catolicismo: el catolicismo liberal o social en el cual el *Essai sur l'indifférence religieuse* de Lamennais constituye el acta de nacimiento». Los M. R. P. tampoco reniegan de esta paternidad, aunque el retrato del gran antepasado no se muestre en sus Congresos; el sentimentalismo romántico impregna siempre las grandes ideas «consoladoras» de los jefes del M. R. P. y Guillemin no temerá llamar a la lucha mantenida por el *Avenir,* que hemos descrito a su tiempo, «la batalla de Dios». Estas ideas sociales van bordeando el socialismo cristiano (1), y ciertos ami-

(1) El partido socialista ha ejercido desde hace mucho tiempo sobre los sectores democráticos de inspiración cristiana una fascinación extraña. Por todos es conocido el célebre artículo de Robert Cornilleau, en los comienzos del P. D. P. (*Parti Démocrate Populaire,* antecesor del M. R. P.), evocando la posible alianza del nuevo partido con los socialistas, con el título de *Pourquoi pas?* Incluso actualmente, la influencia de los jefes socialistas, Léon Blum, por ejemplo, se deja sentir claramente sobre el M. R. P. y ha contribuído mucho a la creación de la *Troisième Force.* Joseph Hours, en la *Vie Intellectuelle* (mayo de 1948), explica esta paradoja, que, según él, lo es sólo en apariencia. Los dos partidos están próximos por el arsenal humano que nutre sus filas (empleados, intelectuales, funcionarios, campesinos); ambos se interesan mucho más por los problemas económicos que por la suerte del Estado; ambos forman parte de vastas organizaciones internacionales. El partido socialista, por su edad y su pasado, inspira al M. R. P. cierto respeto. No faltará quien se extrañe de que los católicos auténticos no hayan visto la debilidad espiritual del socialismo francés; pero hay que tener en cuenta que el M. R. P. ha querido romper violentamente, casi rencorosamente, con todo el pasado tradicional del catolicismo francés; ha querido ser esencialmente «de izquierdas», costara lo que costase. Y le ha costado el verse explotado por los comunistas y los socialistas; le ha costado la deserción de sus tropas después de los éxitos de 1945 y 1946. Las elecciones de 1947, 1948 y 1951

gos del M. R. P.—pensamos en el movimiento *Esprit* de Mounier—no temen afirmarlo; para ellos, esta idea, más que aproximarlos, los aleja del marxismo ortodoxo, al hacer depender más estrechamente las transformaciones sociales de concepciones espiritualistas y cristianas.

Parlamentariamente, antes de la guerra, los *Demócratas cristianos* eran poco numerosos; no obstante, su influencia en la III República era bastante grande habiendo logrado hacer recaer ciertas prevenciones anticlericales en el seno de los partidos laicos de izquierdas. La actividad de Pío XI había contribuído a ello; la obra política del cardenal Verdier había aproximado mucho los católicos demócratas a los republicanos. De ello hemos visto innumerables ejemplos en vísperas de la segunda guerra mundial; Roma, ante los excesos totalitarios de Alemania y de Italia, se había inclinado hacia el liberalismo político y las tendencias pacifistas de la III República. Las ceremonias oficiales que habían acogido a los diversos legados del Papa en 1937 (Exposición Colonial e inauguración de la catedral de Dakar), la visita oficial de Laval a Roma, las diversas manifestaciones de Pío XI habían motivado una profunda aproximación entre la Iglesia y el Estado. Pío XII se había congratulado públicamente en 1939 de este estado de espíritu, y se sabe que el Gobierno, en la persona de Paul Reynaud y en las de sus ministros, había estado en la Basílica del Sacré-Coeur, en 1940, para implorar la salvación de Francia en estas horas críticas (31 de mayo de 1940) y consagrar ésta al Sacré-Coeur.

La Iglesia de Francia, por este motivo, conservaba un agradecido recuerdo hacia esta III República que agonizaba; hemos podido comprobar su actitud extremadamente reservada durante el gobierno del mariscal Pétain. En realidad, los demócratas cristianos hicieron pronto causa común en la clandestinidad con los otros republicanos, incluyendo a los comunistas, a los cuales se veían ligados también por recuerdos comunes, tendencias paralelas, idénticos métodos de trabajo, parecidos ideales políticos y sociales. El *Comité National de Résistance,* (C. N. R.) tuvo como presidentes, primero a Jean Moulin, que fué asesinado, y después a Bidault, modesto profesor en París antes de la guerra, catedrático de Historia y periodista, cuyos trabajos se

---

fueron para él un verdadero desastre. En 1951, el M. R. P. ha tenido 2.353.000 votos, o sea solamente el 12,3 por 100 de los sufragios expresados.

insertaban en las publicaciones de los demócratas cristianos de entonces dirigidas por M. Francisque Gay, editor de profesión, convertido muy pronto en ministro y embajador de Francia en el Canadá; por esta causa el periódico *L'Aube,* antes de la guerra, encerraba a menudo la firma de M. Georges Bidault. La clandestinidad del C. N. R. le puso en contacto con los comunistas, cuya dirección militar poseían aquí por el C. O. M. A. C. dirigido por el comunista M. Villon (Ginsgurger). El general De Gaulle anexionó el C. N. R. a la Liberación y ofreció a M. Georges Bidault la cartera de Asuntos Exteriores; el cometido desempeñado aureoló al nuevo jefe, que se introdujo de esta forma, rápidamente, en las maniobras políticas. A su lado tuvo, primeramente, a Maurice Schumann, israelita convertido, conocido de los franceses por la Radio de Londres, de la cual era uno de sus locutores titulares y uno de los adversarios más tenaces del gobierno del mariscal Pétain; pudo verse, asimismo, a P. H. Teitgen, católico practicante y verdugo de la colaboración; también se vió a M. Paul Coste-Floret y M. Monteil, políticos retirados, y a Robert Schuman, hombre astuto y sagaz, antiguo diputado demócrata cristiano de antes de la guerra, hombre de gran rectitud y excelente especialista.

El M. R. P. tuvo inmediatamente, instantáneamente, un gran triunfo electoral en Francia. Su éxito fulminante, al día siguiente de la Liberación, ha sido durante mucho tiempo un enigma; se explica, sin embargo, por varios factores: la decapitación de las derechas, las persecuciones sistemáticas emprendidas contra ella, arrojaron hacia el M. R. P. a todo este sector de la opinión pública que no se opuso a las reformas estructurales bien por temor, bien por prudencia, o quizá por ignorancia. El republicanismo del M. R. P. atrajo hacia sí a una gran parte del centro, anteriormente radical, y que la desaparición de este último dejaba sin partido. Estos factores explican igualmente su rápida decadencia: la reconstitución de las derechas, la fundación del «Rassemblement» del general De Gaulle, han creado la antigua familia de las derechas de oposición a la República; el renacimiento del partido radical (el R. G. R.) le privó de los miembros anticlericales a los que la presencia de los «curas» había molestado siempre; el anticomunismo naciente y creciente le retiró, por último, aquellos miembros que le habían reprochado constantemente su permanente asociación con el partido comunista. El reclutamiento de los militan-

tes M. R. P. no es ni compacto ni homogéneo, como en los demás partidos.

El catolicismo social resultaba prácticamente, políticamente, inexistente antes de 1939; pero también es cierto que la segunda guerra mundial rompió estos límites y la figura de De Gaulle ayudó al desenvolvimiento del M. R. P. al principio. Entonces, el M. R. P. fué oponiéndose como una barrera al comunismo, hasta el extremo de que el catolicismo del M. R. P. llegó a devolver la tranquilidad a los grupos de derechas y a los burgueses que, no obstante su incredulidad, consideraban «la religión» como una garantía suplementaria de conservación social y de orden material. El R. P. F. del general De Gaulle ha arrebatado al M. R. P. esta aureola conservadora aparte de que su política social, extremadamente acentuada, le fué inclinando hacia las izquierdas (1).

---

(1) Los diversos partidos «demócratas cristianos» europeos y los movimientos de inspiración cristiana habían tenido siempre en contra suya la desconfianza de sus adversarios de izquierdas. El *Peuple*, órgano del partido socialista belga, escribía: «Por lógica y por tradición, el catolicismo político es esencialmente clerical y, en su más amplio sentido, conservador» (citado por *Esprit*, diciembre de 1947, p. 914), y esta misma revista *Esprit*, a la que podemos situar en la franja extrema que separa a los católicos franceses de izquierdas de los socialistas, constata que «Las sospechas que, en los medios de izquierdas, invaden a los cristianos-sociales, no carecen de razones». Según Elie Baussart, estas razones son primeramente «la última forma de un pensamiento y de una política que fueron, desde hace siglo y medio, las del mundo cristiano; los cristianos sociales son los herederos de este pasado, con sus hábitos de pensamiento y sus complejos psicológicos; no escapan, por tanto, a las influencias poderosas, demasiado poderosas quizás, de la burguesía, que están ligadas a este pasado». Es cierto que en 1945, Mons. Fleury, obispo de Nancy, había abierto el proceso de esta comunidad cristiana, culpable de haberse avenido a un «régimen económico dirigido contra el obrero»; pero Baussart subraya que dicha comunidad no había «obrado con el mismo brío que lo hicieran los socialistas, a los cuales no cesó ella de combatir ni un instante», y el mismo autor añade: «Si hacemos una lista de los Estados reaccionarios, del pasado siglo, habremos de incluir en ella a todos los Estados católicos; si buscamos los países en donde las aspiraciones a la libertad y a la justicia social chocan con las supervivencias del antiguo régimen, comprobamos que es en los países católicos donde la lucha se hizo más larga y más penosa. Los representantes más auténticos del pensamiento político católico y las altas personalidades de la política católica son invariablemente gentes de derechas; su ignorancia de las condiciones impuestas a los obreros por el desarrollo industrial bajo el régimen del «laisser faire», tiene algo de peligroso, algo que llega a convertirse en escándalo cuando nace de la indiferencia» (*Esprit, op. cit.*, pág. 915). Nosotros no podemos dar nuestra confor-

Pero el M. R. P. ha contado con el apoyo casi oficial de muchos hombres de la Iglesia de Francia, no precisamente porque los republicanos populares sean «hombres de Iglesia» como dicen sus adversarios; la realidad es más compleja. La nueva generación de los sacerdotes de Francia ha sido formada por los métodos del cardenal Verdier y por las consignas sociales y demócratas de los Seminarios de 1930 a 1940; son casi todos «abates demócratas». El catolicismo liberal ha

---

midad a tal juicio que carece, a nuestro parecer, de matices y de un conocimiento más sereno de la historia; no obstante, lo damos a conocer porque descubre el estado de espíritu de todo un sector del catolicismo francés contemporáneo; señala y explica la tendencia de este sector de querer llevar a cabo lo «nuevo» y lo «social» a cualquier precio, incluso al más costoso y al más equívoco.

Esta tendencia presidió el nacimiento del M. R. P.; los antiguos partidos, derechas parlamentarias e izquierdas radicales burguesas, quedaron abrumados por esta terrible prueba; ya fuese por el desbordamiento de la oleada democrática, ya por la fuerza de la propaganda marxista, ya, en fin, por su decapitación política producto de la acusación, a menudo cómoda y gratuita, de «colaboración», se encontraban moribundos. Los partidos franceses demócratas cristianos, unidos en la Resistencia con los elementos de izquierdas, tuvieron entonces al alcance de su mano una ocasión única de desarrollarse. Los hijos espirituales del *Sillon*, hasta ahora casi inexistentes en la política francesa, rechazados en las derechas por los católicos al considerarlos «rojos», y en las izquierdas por los marxistas considerándolos «clericales», pasaban a ocupar, en Francia, un lugar preeminente; el grupo de Francisque Gay, de Robert Schuman, de Bidault—por no citar sino a los más conocidos internacionalmente—, despertaba una inmensa curiosidad y una profunda esperanza; el M. R. P., nuevo partido católico nacido de la Resistencia, tuvo, en las primeras elecciones, un triunfo extraordinario; superó al viejo partido socialista y se colocó frente al poderoso partido comunista, situándose en primera fila de las fuerzas políticas francesas. Gracias a su buena inteligencia con los dos partidos más poderosos salidos de las urnas, creó el *tripartismo*, extraordinaria alianza del nuevo partido católico con los socialistas y con los comunistas; este tripartismo dirigió los destinos franceses durante varios años originando, preciso es reconocerlo, una profunda confusión.

El M. R. P., fiel en esto a la política general de Marc Sangnier, como hemos visto, no rechaza de su seno a los miembros de otras confesiones religiosas; comprende protestantes, israelitas e incrédulos reconocidos; se sabe que este movimiento, por la unión de las Iglesias ha dado ocasión, entre los Demócratas cristianos, a colocar desde hace una veintena de años, a ciertos medios católicos y protestantes en relaciones bastante estrechas. Bajo el rótulo bastante vago de «cristianos» han buscado un «mínimum de cordialidad política posible». De ello ha resultado que numerosos jóvenes católicos franceses han adquirido un comportamiento protestante que se advierte fácilmente. En realidad, para la mayoría de los miembros, el M. R. P. es católico; sus modelos siguen buscándose en el romanticismo católico alemán, agrupado en Heidelberg, Tubingue o Munich en torno a Joseph Goerres, Fréderic Schlegel, Baader e incluso Schelling,

dejado de ser considerado con inquietud por la Iglesia; las derechas tradicionalistas, «integristas», se han desplomado durante la guerra con los movimientos nacionalistas a veces demasiado impregnados de fascismo; el catolicismo de izquierdas, «résistant», se ha visto aumentado y fortalecido con estas pruebas. La jerarquía se ha encontrado, en realidad, ante un hecho consumado, evidente, patente, y es ya sabido que la Iglesia no tiene la costumbre de ir en contra de la corriente cuando comprende que los hechos están dentro de los límites de lo posible. No es un secreto para nadie que la A. C. J. F., que durante tanto tiempo había aconsejado a sus militantes permanecer fuera de los partidos, los inducía ahora a sostener activamente al M. R. P. El catolicismo francés está, pues, orientado «hacia la izquierda» de una manera que parece profunda y que proviene de la evolución histórica cuya lenta e inevitable marcha hemos intentado aquí analizar nosotros. Y esto podría explicar muchas actitudes...

Se ha comparado a menudo al M. R. P. actual con el antiguo *Centrum* alemán; esto no es ni justo ni exacto; el nuevo partido es un partido de católicos de izquierdas, y, como tal, se opone violentamente a las fuerzas «conservadoras» que le rodean, las derechas y los radicales anticlericales. Si vamos aún más lejos y analizamos más profundamente las relaciones entre el M. R. P. y las derechas, no debemos olvidar la vieja y antigua querella del siglo XIX entre liberales y tradicionalistas cuyos resplandores llenaron todo este siglo, como hemos podido ver; es la antigua oposición entre los hijos de Lamennais y los de Louis Veuillot. ¿Cómo explicar el odio singular que anima a los ministros católicos del M. R. P. hacia los «colaboradores» católicos? ¿Cómo comprender las decisiones de «justicia» de los Teitgen y de

---

y de su sucesor, Ketteler; en sus encuentros con la *Unión de los Católicos sociales* de Friburgo, los demócratas cristianos franceses habían asimilado las lecciones del *Centrum* alemán. Pero es preciso añadir también a esto, el romanticismo, la sensibilidad nerviosa e imaginativa de los Lamennais, de los Sangnier, de los Lacordaire, con el «espíritu de revuelta» nacido de los ideales de la Revolución, con estas tendencias demagógicas de reivindicación igualitaria. Resultaban de ello, en los medios demócratas cristianos franceses de antes de 1940, ciertas consideraciones generales de carácter moral y filosófico, desprovistas de aplicaciones concretas, en las que M. Sangnier parecía haberse creado una especialidad; entre los juristas, los sabios especialistas de los medios católicos sociales y la realidad, existía un abismo; una política, una dirección de conjunto no existía entre los demócratas sociales de antes de la guerra. Habían tomado, del *Centrum* alemán, todo lo sensible, despreciando lo intelectual.

los Gay hacia sus hermanos en Cristo, si este viejo rencor político no lo explicase todo? Exceptuando a los comunistas, que obraron con una táctica fría y calculada de «supresión física» del adversario, los «colaboradores» del mariscal Pétain han encontrado sus adversarios más sanguinarios, los más despiadados, los más rebeldes a todo perdón, a toda comprensión, entre los católicos demócratas populares. Los que se han opuesto y los que más se oponen a la amnistía en Francia, son los M. R. P. con los comunistas; pero, aún así, la actitud de los comunistas es fría, dictada por consideraciones internacionales juzgadas por Moscú que tal vez puede mañana modificar completamente este punto de vista; en cambio, la actitud rencorosa de los católicos del M. R. P. hacia las derechas es completamente sentimental, inexorable, animada de este romanticismo sanguinario de los grandes terroristas de la Revolución que hacían matar a las gentes en nombre de la virtud.

Este complejo de inferioridad para con las derechas tradicionales (que hacen recordar las luchas homéricas, despiadadas, entre la *Accion francesa* y los que ella llamaba los «rojos cristianos») provoca naturalmente una tendencia hacia las izquierdas, hacia el socialismo. Las relaciones de la lucha en la clandestinidad habían favorecido este movimiento que aprobaban los dirigentes socialistas franceses de la S. F. I. C. Las tropas no compartían del todo este movimiento; el anticlericalismo de base del socialista se asociaba mal al demócrata cristiano «ami du curé». Pero el M. R. P. realizó los mayores esfuerzos para intentar la aproximación con los marxistas; lo hizo hasta el extremo de romper con su padre temporal, el general De Gaulle, lo que le permitió una prolongada alianza con los partidos marxistas de izquierdas, los socialistas y los comunistas, alianza a la que se ha llamado el *tripartismo,* que ya hemos citado.

No se edifica una política valiéndose de complejos, y el M. R. P. tiene bases poco sólidas; las últimas elecciones han sido duras para él, ya que está formado por hombres a los que inspiran temor las audacias izquierdistas de los dirigentes o las inquietas oscilaciones de los militantes de base. El M. R. P. debe su triunfo al régimen de los partidos, y hace todo cuanto puede para que este juego se prolongue; pero su vida política es incierta y a menudo bastante escandalosa. La situación política de los católicos franceses ha evolucionado con una asombrosa rapidez en estos últimos tiempos, y la cohesión interna del M. R. P. experimenta profundas alteraciones. En las

derechas, los católicos encuentran, en el R. P. F. de De Gaulle, orientaciones políticas más familiares, más conformes a sus intereses; en las izquierdas, las inquietudes que comparten con los socialistas dan origen a un ala derecha que atrae a su vez a las izquierdas de los M. R. P. Podemos anticipar ahora que la agrupación de las masas católicas alrededor de la democracia cristiana parece ya, en la actualidad, extraordinariamente comprometida.

A este respecto, el P. Montuclard, en la colección *Les chrétiens et la politique* (Paris, 1948), escribe: «No es en manera alguna difícil prever que las organizaciones católicas se verán muy pronto obligadas por las circunstancias a restablecer con respecto a los partidos, su reserva de antaño. Sería injusto atribuir estas oscilaciones simplemente al oportunismo político... La imposibilidad de la Iglesia de Francia a mantenerse en una línea política estable revela, en efecto, los peligros que el régimen de los partidos—al menos, tal como está establecido entre nosotros—hace correr al cristianismo: degradación del espíritu cristiano en el militante político y peligro de divisiones de los católicos entre sí. Es la conciencia de este doble peligro la que hace a la Iglesia tan inhábil, a nuestro parecer, para introducirse en la vida política de la democracia francesa» (pp. 154-155). El mismo autor pone en guardia a los católicos ante los peligros de la «política realista», que «absorbe las energías, moviliza las pasiones, desarrolla el sectarismo y, de rechazo, disminuye en el cristiano el sentido de la gracia, de la caridad, de las realidades invisibles. El cristiano que cede a la tentación de este positivismo insensible y estrecho, se exterioriza cada vez más, se convierte en un anémico espiritual, se entrega parcialmente al amoralismo: está perdido para la Acción católica, para las obras y, muchas veces, incluso para la Iglesia» (p. 156). En efecto, existe el peligro de despojar al cristianismo de su vigor y de rebajarle hasta el punto de convertirle en una ideología social como tantas otras. Es lo que nosotros podemos comprobar, desgraciadamente, en la actitud de los cristianos del M. R. P. y de sus jefes; mezclan el cristianismo a sus opciones y mantienen sus empeños, no sólo en nombre de la política sino en nombre de la religión. Lo que reprochan a sus antiguos adversarios del siglo XIX están sencillamente a punto de revivirlo también; se convierten en víctimas de una ideología vaga donde posiciones religiosa y posiciones políticas se encuentran de tal forma yuxtapuestas, mezcladas, que muchas veces parecen confundirse. «Los católicos de derechas han defendido así, man-

teniendo sus privilegios, un determinado orden, creyendo obedecer a sus convicciones religiosas y salvar los valores cristianos; los católicos de izquierdas predican la revolución, tienden la mano a los comunistas, conducen la lucha social con todas sus consecuencias, en nombre igualmente del Evangelio. El régimen de los partidos se convierte, pues, de esta forma en un manantial de divisiones, de odio y de persecuciones entre católicos, amenazando peligrosamente la comunidad concreta de los creyentes dentro de la Iglesia. Olvidan que lo esencial en el cristianismo no es la cristiandad, sino la Iglesia, no es el humanismo cristiano, sino la fe» (*íd.*, pp. 157 y sgs.).

El peligro con que ciertas voces autorizadas prevenían, a fines del siglo XIX, a los católicos franceses de derechas, es perfectamente aplicable a los nuevos católicos de izquierdas. Muchas de las posiciones han sido ya traspasadas, y muchos de los problemas han tomado un aspecto «planetario» que sobrepasa con mucho a una política nacional. La lucha gigantesca entre el catolicismo y el marxismo va bastante más lejos todavía de la batalla política entre dos partidos electorales. Encerrado en sus definiciones y en sus posiciones, el M. R. P. adquiere el aspecto de un partido que sigue con dificultad la evolución internacional; más aún, incluso no puede seguir ya la evolución interior. La historia de la ensTeñanza libre en Francia, de 1944 a 1951, demuestra lo que él es capaz de realizar en realidad.

A esto debemos añadir también el problema de las asociaciones religiosas que, después de 1945, ha tomado una forma nueva que demuestra hasta qué punto el régimen actual en Francia es, a este respecto, incoherente; nosotros hemos visto que la ley «intangible» de Waldeck-Rousseau impone a las congregaciones un estatuto enteramente diferente al de las asociaciones. Ahora bien, la evolución de las ideas jurídicas a través del mundo y sobre todo en Francia, ha hecho prevalecer por todas partes la libertad de asociación; además, para un Estado que ha admitido el principio de separación, la distinción entre congregación y asociación es ya inútil. De ello resulta que en 1951, casi todas las órdenes de religiosos en Francia viven pacíficamente al margen de la ley llamada «intangible» de Waldeck-Rousseau y son regidos legalmente por la ley del goberno Pétain de 1942; en cambio, las congregaciones femeninas son regidas por la ley de 1825, por lo cual la subdirección de los Cultos del Ministerio del Interior y el Consejo de Estado vigilan pobres comunidades de mujeres que esperan, administrativamente, durante meses enteros, aquellos le-

gados que les permiten vivir a menudo miserablemente. Comprobamos, pues, la existencia de leyes que, de hecho, son ignoradas o desconocidas. Por último, sólo mencionaremos ahora el problema político del régimen cultural y escolar de la Alsacia y de la Lorena; estas poblaciones viven, en efecto, bajo un régimen muy diferente del del resto de Francia, régimen que proviene de que las leyes laicas no se aplican a estos departamentos que pertenecían a Alemania cuando fueron votadas dichas leyes. Las poblaciones de esta región de Francia, católicas y muy apegadas a su fe, no habrían querido aceptar el régimen laico del resto de Francia; todavía se plantea aquí un nuevo problema, urgente y delicado, a la IV República. Ha sido lanzada por ciertos políticos la idea de un concordato entre la Santa Sede y la nueva República; pero parece ser que Roma no considera ni deseable ni oportuno un concordato con Francia. Así como desde hace cincuenta años la Santa Sede ha manifestado frecuentemente que no admitiría en adelante que la designación de los obispos sea concedida al poder civil (1); y como tampoco el Estado francés está dispuesto a dar al catolicismo una situación de derecho privilegiada, tampoco vemos que ninguna de las dos partes eventualmente contraactuantes venga a ofrecer o a solicitar estas ventajas sobre las que estaba fundado el antiguo molde de los pactos concordaticios. Es cierto que el problema para llegar a una definición clara y ordenada de una política religiosa, permanece planteado en la Francia de 1951; pero para resolverlo se precisa que el Estado tenga un intermedio calificado para establecer semejante diálogo, es preciso que Francia sepa ya qué forma de ideología política quiere adoptar, ya sea la forma totalitaria socialista, ya sea la aceptación de la libertad de pensamiento y de creencia.

## LA CRISIS ACTUAL DE LA ENSEÑANZA LIBRE.

La situación por que atraviesa en Francia la enseñanza libre es, a pesar de las esperanzas que ciertos sectores católicos habían puesto en la postguerra, verdaderamente dolorosa y acongojante. Hubiera podido creerse, en efecto, que la Revolución de 1944, dirigida por el general De Gaulle, y que quería «rehacer a Francia», habría resuelto

(1) Sin embargo, el 27 de junio de 1941 se concedió, por convenio, a España la presentación del Gobierno para las Sedes episcopales, con algunas restricciones que no es del caso enumerar.

al fin una cuestión tan enojosa y que dividía a los franceses desde hace más de cincuenta años. Es sabido que en 1939 los católicos estaban autorizados para abrir escuelas confesionales con tal que los usuarios sostuvieran totalmente los gastos. Ya antes de la segunda guerra mundial, los católicos franceses soportaban con dificultad este estado de cosas; si un fraile o una monja puede trabajar por un sueldo irrisorio, no le ocurre lo mismo a un seglar, que, normalmente, tiene familia a quien sostener. Por otra parte, los católicos franceses pagaban impuestos, parte de los cuales servían para sostener la escuela oficial laica; era natural que les resultara penoso dar dinero para una escuela de la que no sacaban ningún provecho sus hijos, mientras que la de su gusto exigía un esfuerzo financiero suplementario y bastante considerable. La mayor parte de los países había resuelto ya este problema: en Bélgica, la ley Destrée, en 1920; en Estados Unidos, la sentencia del Tribunal Supremo en 1925 había establecido una situación que permitía a las escuelas libres cobrar del presupuesto del Estado. Los católicos franceses decían que estas sumas no podían tener doble empleo: en efecto, el establecimiento de escuelas libres economizaba proporcionalmente el nuevo establecimiento de escuelas oficiales con sus cuadros de profesores; era una economía para el Estado. El que quería enviar a sus hijos a la escuela laica podía hacerlo; el que prefería una escuela confesional debía tener igualmente la misma posibilidad de hacerlo.

Esta solución era sencilla y justa; pero había que contar con los «grandes principios» laicos y antirreligiosos del Gobierno francés. Ya en 1937 y en 1938, el advenimiento del Frente Popular acentuó el anticlericalismo latente de la III República; los católicos franceses comenzaron a presentar sus reivindicaciones. Algunos años más tarde, el Gobierno de Vichy hizo justicia a estas demandas y subvencionó las escuelas privadas. Pero el retorno de la «legalidad republicana» de la IV República hizo surgir de nuevo el problema en toda su amplitud: se suprimieron las subvenciones, considerándolas como restos odiosos del Gobierno de Vichy y la cuestión se planteó nuevamente, *pero en condiciones psicológicas completamente diferentes.*

Tres factores, en efecto, han intervenido a partir de este momento en Francia: en primer lugar, el espíritu de la «Resistencia» provocó un recrudecimiento en la posición de los partidos políticos; los católicos que habían formado parte en los diversos «maquis» habían adquirido la costumbre de hablar alto y fuerte; la docilidad negligente

de los medios políticos anteriores a 1939 ha desaparecido; además, la IV República ha discutido y promulgado una nueva Constitución y los católicos franceses han querido imponer en ella la libertad efectiva de la enseñanza que reclamaban desde hace largo tiempo; finalmente, la devaluación rápida de la moneda, las crisis económicas que ha sufrido Francia desde 1944 han reducido a la nada las fundaciones, que permitían que viviesen, aunquel mal, muchos establecimientos de enseñanza libre. Daremos cifras. Son miles de millones los que actualmente *deben dar* los católicos, aparte de sus impuestos, ya muy pesados, para sostener las escuelas libres. Por una parte, no pueden seguir pagándolas, y, por otra, no quieren cerrar las escuelas. El dilema se ha planteado, de un modo angustioso entre el Gobierno y gran parte de los franceses.

El Gobierno ha mantenido su actitud; el laicismo es para él un dogma intangible, y no olvidemos que, si al día siguiente de la liberación surgieron nuevos partidos (sobre todo en el seno de los católicos demócratas del M. R. P.), el tiempo y las maniobras políticas los han gastado rápidamente; los actuales dirigentes de la política francesa, los Auriol, los Queuille, los Meyer, los Moch, los Blum, son todos ellos políticos de la III República, hombres de izquierdas, anticlericales militantes, y unidos además a las fuerzas secretas de la Iglesia de la democracia, es decir, a la francmasonería.

Por todo el país comenzó una violenta campaña; la Resistencia quería borrar todo recuerdo de Vichy, y los sindicatos de maestros comenzaron una lucha contra las subvenciones «antirrepublicanas», contra la dualidad de las escuelas y en favor del monopolio de la enseñanza socialista. El tono de la Prensa se hizo violento; se llegó al Parlamento, y el 28 de marzo de 1945 el debate se hizo público ante el apasionado auditorio de la Asamblea consultiva. La Iglesia fué acusada de nuevo ante el país; se tendrá una idea de la violencia de los debates leyendo la *Documentation catholique,* que da con tal fecha un resumen estenográfico de los mismos, el artículo del R. P. D'Ouince en *Etudes* (mayo de 1945) y el artículo de *La Vie Intellectuelle* (agosto-septiembre de 1945). El viejo sectarismo anticlerical francés se despertó para la «defensa de la escuela laica». Del lado católico se volvieron a esgrimir los argumentos contra «la escuela sin Dios» y se pidió un referéndum; la Jerarquía, sin embargo, con una declaración muy oportuna, calmó cóleras vehementes. Pero la opinión había

sido puesta en un estado de nerviosismo, y el Gobierno decidió sencillamente volver a la situación de 1939.

Por estos motivos, la Asamblea Nacional se ha negado a inscribir la libertad de enseñanza en el número de las libertades garantizadas por la Constitución; por esto mismo han expulsado a los capellanes de los liceos y a las hermanas de los dispensarios de la S. N. C. F. (Sociedad Nacional de Ferrocarriles); por esto se han laicizado las escuelas libres de las Hulleras del Norte, del Paso de Calais, y, últimamente, las del Centro y Sur. Ha habido revueltas de mineros en las Hulleras, intervención de las tropas, tumultos.

El problema de la enseñanza libre es actualmente agudo. ¿Cómo se plantea?

Vamos a responder a esta cuestión; vamos a estudiar de antemano la posición del problema, las estadísticas; veremos luego cómo se presentan prácticamente las dos escuelas de Francia; la mentalidad que existe en cada uno de los dos campos; después, las diversas soluciones políticas, y, finalmente, la situación actual.

Un argumento que los laicos no pueden invocar es la poca importancia de la escuela libre en Francia; por el contrario, vamos a ver, basándonos en las cifras (1), que ésta última es casi tan importante como la escuela oficial.

La escuela oficial laica presentaba en 1950-51 las cifras siguientes:

Número de alumnos inscritos en la enseñanza primaria, 4.222.722.

Número de profesores y profesoras, 160.000.

Número de alumnos inscritos en las escuelas técnicas, 251.000.

Número de alumnos inscritos en la enseñanza secundaria, 437.000.

Número de profesores, 17.867.

Número de estudiantes de la enseñanza superior, 117.296.

La escuela libre presentaba las siguientes, aproximadas, naturalmente:

Número de alumnos inscritos en las escuelas técnicas, 197.000.

Número de alumnos inscritos en la enseñanza primaria, 910.064 en 11.217 escuelas.

---

(1) Las estadísticas están sacadas, en parte, de las publicaciones oficiales del Ministerio de Educación Nacional, y el resto, de la gran encuesta hecha por la revista *Esprit*, de marzo-abril 1949, sobre la cuestión escolar, encuesta en donde hemos tomado numerosos elementos. La referencia a *Esprit*, sin otra indicación, se refiere a este número especial.

Número de alumnos inscritos en la enseñanza secundaria, 319.000.
Número de profesores, 19.000.
Número de estudiantes de la enseñanza superior, 24.500.

Las estadísticas de la enseñanza agronómica muestran una igualdad absoluta entre las dos escuelas: 500 alumnos para la enseñanza agrícola superior y 2.000 para la enseñanza agrícola secundaria. La enseñanza postescolar privada agrícola ofrece incluso un número superior (35.000) al de la misma enseñanza pública (25.000).

Las cifras hablan, a pesar de cierta incertidumbre en su base, y muestran claramente la importancia de la escuela libre en Francia.

Las dos escuelas pasan actualmente, aunque por diferentes razones, por una grave crisis de profesorado y de presupuestos, lo cual plantea, por lo demás, el problema de la enseñanza en general en Francia.

En la enseñanza oficial, el reclutamiento de maestros para todos los grados atraviesa una crisis muy grave, «hasta el punto que, para satisfacer las necesidades actuales, los jurados tienen que demostrar mucha indulgencia, en vista de la escasez de candidatos» (*Esprit*, página 347). Así, en 1939, entre 15.901 candidatos, fueron admitidos 2.838, mientras que en 1946, de 4.900 se admitió a 2.417. Las estadísticas muestran que en 60 departamentos 1.907 profesores han abandonado la profesión por otros empleos; 800 «agrégés» entre 4.000 abandonaron la Universidad en 1947, y no quedan actualmente más que 4.250 «agrégés» entre 17.000 profesores de enseñanza media.

En la enseñanza libre, el reclutamiento de maestros atraviesa las mismas dificultades: «...muchas escuelas subsisten hoy en día solamente en la medida en que sus viejos maestros y maestras prolongan su abnegación hasta el desfallecimiento absoluto de sus fuerzas» (*Esprit*, p. 378). Una estadística indica que en 1945 había, en la enseñanza primaria, el 61 por 100 de maestros laicos y el 39 por 100 de religiosos, y, en la enseñanza secundaria, el 53,5 por 100 de laicos y el 46,5 por 100 de religiosos.

La causa de esto está en los presupuestos oficiales y privados; el Estado no reserva más que el 1/16 de su presupuesto para la enseñanza: «... desde este punto de vista, Francia se sitúa hoy en el 29.° puesto de las naciones que se consideran avanzadas» (*Esprit*, p. 346), e incluso se plantea en ciertos sectores la cuestión de si los Poderes públicos deben renunciar a conceder la instrucción gratuita.

La enseñanza libre vive de la caridad de los católicos, pues el presupuesto actual de esta enseñanza es, según *Esprit* (p. 373), global-

mente de 24 a 25.000 millones por año. «El esfuerzo de las familias, sujetas ya al pago del impuesto para la educación nacional, de la que no se benefician, no puede bastar» (*Esprit*, p. 373). Las más desamparadas son, naturalmente, las escuelas primarias. Y la crisis que padecen es aguda; pronto será insoportable.

Los maestros laicos formaban, entre 1880 y 1914, una especie de armadura intelectual y moral de una nación cuya masa era aún campesina y aldeana; la autoridad moral del maestro se debía a su superioridad cultural sobre los que le rodeaban; representaba los ideales de la República, «la fe laica, la fe de Víctor Hugo en el progreso de la Humanidad... Bastarán dos o tres generaciones para que se lograse la paz y la república universal, el fin de las tinieblas medievales, de las vanas creencias y supersticiones. La paz y la fraternidad, y la democracia por la instrucción y por la ciencia, que fué por un momento verdaderamente deificada, estaban a punto de sobrevenir...» (*Esprit*, p. 351). Para comprender lo que representaba la escuela laica, sería preciso estudiar todo el complejo del alma francesa desde hace sesenta años. Los maestros eran el ala combativa de los ideales democráticos y republicanos; eran los que habían de formar las nuevas generaciones de «verdaderos republicanos»; todos eran de «izquierdas», formados en las escuelas normales, que les habían inculcado los grandes principios de la Revolución de 1789, la fe laica, la futura paz universal, el reino de la razón...

Los acontecimientos y la realidad son siempre mucho más poderosos que las ideas y las teorías, sobre todo si éstas se apoyan en quimeras e ilusiones engañosas. Las declaraciones de maestros contenida en el número especial de *Esprit* ya citado son edificantes; muestran una evolución normal que sigue muy de cerca a la que ha experimentado en conjunto la mentalidad francesa. La primera generación de maestros laicos, muy penetrados de sus deberes y animados a menudo de una fe muy elevada, de un verdadero «sacerdocio profesional», fué reemplazada por la generación de los funcionarios pacifistas, «sobre la fácil pendiente del menor esfuerzo», como reconocía un maestro en *Esprit* (p. 352). Sucedió a esta generación la que hoy día está de turno. «La escuela está gobernada e inspirada desde arriba, desde París, desde el ministerio y los sindicatos... Actualmente, la dirección efectiva viene de los sindicatos más que de los jefes jerárquicos. Todos han comprendido: el ascenso, la obtención del puesto deseado dependen ante todo del sindicato más influyente en el departamento. La «cotización» política y sindical es

de más valor que la cotización profesional... Una especie de camarilla electoral con este *leit motiv* que repite incesantemente: «La lucha contra la escuela libre, la lucha contra los curas» (*Esprit*, p. 353).

El maestro representa actualmente el estado de ánimo de muchos franceses: «Francia es más izquierdista de pensamiento que de obra. Responsable de este estado de cosas, el cuerpo docente lleva en sí la revolución como un sueño. Pero si llama ésta a su puerta queda aterrorizado... El maestro preparado por la III República era por excelencia una personalidad mutilada, y su drama comienza ahí. El maestro de 1936 era el hombre de izquierdas clásico, es decir, el hombre de la esperanza optimista, evolucionista; más modesto que sublevado, más reivindicador que acusador. El de 1945 es el insurrecto que ha visto marchitarse sus esperanzas, el revolucionario teórico que teme comprometerse en política y a quien falta poco para perderse en la incertidumbre. El comunismo procura atraérselo, y lo neutraliza cuando se le adhiere. El anticomunismo socialista actúa sobre él y por él. Es el hombre de la indiferencia o del desgarramiento» (*Esprit*, p. 354 y sigs.).

Hay laicos que son cristianos. Entre ellos se les llama los «tala» (1). Tienen un gran complejo de inferioridad en un ambiente tan profundamente hostil al catolicismo. Escuchemos otro testimonio: «Entre los maestros cristianos—una íntima minoría, sobre todo entre los hombres—esta atmósfera de sospecha y de desconfianza repercute profundamente. Se encuentran naturalmente molestos; sienten que están en una situación mal definida: ni carne ni pescado. Si se vuelven hacia la Iglesia o hacia sus colegas, ni en una parte ni en otra los acogen plenamente... La mayor parte de estos maestros cristianos se abstienen de toda actividad religiosa un tanto llamativa. También ellos han admitido que el laicismo, al menos en parte, es incompatible con el cristianismo, y, como no pueden hacer otra cosa, se resignan a no ser completamente laicos, lo mismo que a vivir al margen de la comunidad cristiana» (*Esprit*, p. 361).

El profesor universitario es normalmente laico; había entre ellos un espíritu de liberalismo, a veces excitante, otras disolvente, según que liberase del «prejuicio» cristiano el camino de la verdad u obstruyese con erudición el del escepticismo. Notemos la tendencia

(1) El origen de esta palabra es difícil de explicar; pertenece al argot universitario; proviene de la frase: «ils von(*t à la*) messe».

de la clase social del profesor a proletarizarse en la crisis económica permanente que atraviesa Francia.

¿Cuál es el espíritu que anima a los maestros de la enseñanza libre en Francia?

Ante todo la convicción de estar sometidos a una injusticia irritante por parte del Estado y de ser considerados como «los parientes pobres». Esto produce en ellos cierto sentimiento de inferioridad con relación a sus colegas de la «laica» y también una marcada tirantez defensiva. Cristianos practicantes en su mayoría, se alistan gustosos en las organizaciones católicas de combate. Su condición es aún peor que la de sus colegas del Estado, pues estos últimos son, al menos, funcionarios, y es evidente que en el reclutamiento influye la calidad. Es relativamente raro que un alumno brillante y dotado, que tiene que escoger entre la carrera de la Universidad y la enseñanza oficial por una parte, y por otra, la enseñanza libre, escoja esta última; todo le empuja hacia la enseñanza oficial: los sueldos, el posible ascenso, la consideración, las posibilidades de trabajo. De aquí resulta lógicamente que, si el nivel intelectual y pedagógico de la enseñanza primaria es todavía poco más o menos equivalente en las dos escuelas, el nivel de la secundaria acusa cierta diferencia como consecuencia del reclutamiento inferior de la enseñanza libre (1). Esto no es aplicable, evidentemente, a las escuelas libres particulares ricas y que gozan de gran renombre; los profesores son en ellas de igual valor, y a veces de valor superior a los de la enseñanza oficial. En cuanto a la enseñanza superior libre, es preciso reconocer que, de hecho, las Universidades católicas están especializadas (estudios eclesiásticos superiores, Derecho, Ciencias sociales) y no poseen las Facultades que se encuentran en la Universidad oficial. Las tentativas de crear en Francia una enseñanza superior libre, rival de la enseñanza oficial, han fracasado, porque la organización misma del profesorado y de los estudios lo impedían. Profesores abnegados y sinceros han hecho todo lo posible; pero no poseían laboratorios, ni medios, ni ambiente, ni los sueldos de las grandes Universidades del Estado, y los sectores católicos comprendieron en seguida la imposibilidad de formar estas Universidades. De hecho, todas las Universidades cató-

(1) Me refiero, naturalmente, a los profesores y maestros seglares de la enseñanza libre y no *a los miembros del clero* dedicados a la enseñanza, cuyo valor científico y pedagógico es incomparable; pero su número es, evidentemente, reducido.

licas, las Facultades católicas, como se las llama en Francia, están especializadas en ciertas materias, y el ejemplo de la Universidad belga de Lovaina, de renombre universal, no forma excepción a esta regla. Un Estado no puede tener dos Universidades rivales de igual importancia: los medios son desproporcionados, puesto que una recibe todos los favores, todo el apoyo y todo el dinero del Estado y, en cambio, la otra se ve reducida a vivir por sí sola y de sus propias posibilidades.

Acabamos de delimitar las características de los dos campos; ahora es preciso penetrar en ellos. Vamos a ver lo que se piensa del laicismo y de la enseñanza libre en cada uno de los campos opuestos.

Que existe una mentalidad laica es un hecho. La escuela pública francesa nació en una atmófera de guerra política y religiosa; se la dotó, desde su cuna, de una «fe laica» que se creía victoriosa contra las «supervivencias de un pasado ya liquidado». La lucha de la República contra el Imperio y la Realeza, la de los sectores radicales y socialistas contra los sectores católicos, del modernismo contra el integrismo, volvió a aparecer trasplantada al terreno de la escuela. El laicismo francés se hizo combativo, ortodoxo, intransigente, rígido; se ha podido hablar de un «clericalismo al revés»; hubo y hay una verdadera animosidad contra el catolicismo, aunque no se confiesa sino rara vez. La escuela laica, sus maestos, sus inspiradores, sus dirigentes, sus filósofos, quieren destruir la fe religiosa en Francia. Y forzoso es reconocerles que casi lo han conseguido.

En el plano profesional hay un ambiente de burla latente contra el profesor o maestro laico que se atreve a declararse católico; se hace la guerra a las insignias católicas de los *scouts* o de los peregrinos, se ponen las clases precisamente a la hora del catecismo, se retrasa la salida de los internos para que el domingo no puedan ir a misa, se descalifica a los profesores que son practicantes «y que dan así mal ejemplo». En una palabra: el cristiano apenas se encuentra «tolerado» en tal ambiente; es sospechoso. Las escuelas normales que forman los profesores de la enseñanza laica son seminarios activos y virulentos del espíritu laico. Es preciso leer en el *Journal Officiel* del 18 de agosto de 1948 la respuesta del ministro de Educación Nacional a un diputado, relativa a una circular dirigida contra los grupos cristianos de las escuelas normales. El tono no ha cambiado desde 1904. La actividad de la *Ligue de l'Enseignement,* masónica y oficial, del *Syn-*

*dicat National,* es de un laicismo agresivo y militante, y cuenta con el apoyo oficial del Gobierno.

*Esprit* da testimonios precisos, que no podemos transcribir por falta de espacio; de ellos se deduce que *la escuela oficial francesa es laica y laica militante, es decir, anticristiana.*

Sabemos que si el «maquis» apaciguó un momento la lucha, se reanudó al advenimiento de la IV República, tan laica y atea como la III. Las tiranteces comenzaron de nuevo. En general, los católicos franceses sienten cierto desprecio por los *lycéens,* y de nuevo el problema ha pasado al terreno político, confundiendo así lo social, lo político y lo religioso. El problema escolar se plantea en términos de combate políticoclerical, unido en los católicos a un complejo violentamente antilaico. En algunas regiones era costumbre todavía hace una quincena de años rehusar los Sacramentos a los padres que no llevaban a sus hijos a la escuela libre y los alumnos de la laica eran despreciados. Y sabiendo que, en general, los niños de la clase media y los ricos iban a la escuela libre y los alumnos de la clase obrera iban a la escuela laica, se puede comprender el foso que se cavaba desde la más tierna edad entre las clases sociales. Los amargos frutos que se recogen hoy en Francia son los resultados de estas divisiones escolares.

### LA POSICIÓN DE LA IGLESIA DE FRANCIA ANTE EL PROBLEMA.

Hasta ahora hemos hablado de los católicos franceses, no de las jerarquías; es necesario, en efecto, distinguir la posición de los católicos, sumergidos en la política, que pertenecen a diversos grupos políticos, y la de la Jerarquía eclesiástica, que no ve, esencialmente, sino las grandes perspectivas para el bien de las almas. Su posición ha sido y es mucho más matizada, mucho más «avanzada» incluso que las de las fuerzas que a veces intentan sobrepasarla.

La Iglesia parte del principio de la exigencia de una formación cristiana total; «la educación es atmosférica», ha escrito Georges Belleville; *la escuela libre no es solamente un curso de catecismo*; *es una atmósfera, y los católicos la quieren cristiana, como los laicos la quieren atea.* Ahí está el problema. Pero ocurre que la Iglesia de Francia no tiene bastantes recursos para ocuparse de la mayoría de

los niños franceses que no asisten a la escuela libre, pero aceptan, sin embargo, una enseñanza religiosa por medio del catecismo. El problema religioso va en realidad más allá del problema de la escuela; *el problema esencial en Francia para la Iglesia es la catequesis, no la escuela libre*. Ahí tenemos la primera distinción que va a influir enormemente en la posición de la Iglesia. Por otra parte, la Iglesia de Francia admite cada vez más la idea de que una escuela que no sea confesional no va necesariamente contra la misión educadora de la Iglesia. Que esta escuela puede combatirla es cierto; que puede, en determinadas condiciones, estando la Iglesia poco armada, comprometerla, también es cierto; pero aquí se da la distinción de la tesis y de la hipótesis. De hecho, las encíclicas pontificias prohiben la asistencia a las escuelas no católicas o neutrales a los niños católicos, salva la apreciación del Ordinario. Pero, ante esta tesis, la apreciación es bastante amplia para que tres millones de niños bautizados, entre los cuatro que hay en Francia, frecuenten estas escuelas con la tolerancia práctica de la Iglesia. Y los sectores católicos franceses discuten si corresponde a la escuela asegurar la vida cristiana o más bien a la sociedad propiamente dicha. Volvemos de nuevo al concepto de la atmósfera, lo que *Esprit* llama la concepción del «cristiano expuesto» y del «cristiano protegido». El problema se plantea ahora en una Francia descristianizada hacia un esfuerzo misionero y apostólico.

Leamos la Prensa católica especializada: la *Vie Intellectuelle* de los Reverendos Padres Dominicos aborda de cuando en cuando el problema (véanse particularmente los números de junio, agosto y septiembre de 1946). Según ellos, los católicos franceses deben hacer dos afirmaciones simultáneas: *fidelidad a nuestra fe*: «No admitamos que desde fuera pretendan limitar nuestro derecho a la práctica religiosa», y *adhesión leal y sacrificada a la escuela nacional neutra*. La Francia de 1946 ya no discute la libertad sino la unidad... La unidad, la unidad escolar y la unidad nacional solamente son posibles en la «libertad». A los ojos de la Iglesia, el problema esencial es el de la predicación del ministerio cristiano, de la organización de la enseñanza y de la educación propiamente religiosa, es decir, de la organización del catecismo.» Este problema es todavía más importante para la Iglesia que el de la escuela libre. Pero el Estado se ha apropiado todo el tiempo de que se disponía para este trabajo; en esto especialmente es totalitario.

*Etudes*, de los RR. PP. Jesuítas, mantiene más el punto de vista

tradicional. *Esprit,* en su conclusión, propone la solución de una Universidad nacional, independiente del Estado, de modo análogo a la Magistratura en Francia, independiente teóricamente del ministro de Justicia. *Etudes,* de mayo de 1949, escribe sobre este asunto: «A primera vista, esta solución nos parece muy alejada de la realidad. Utopía nos parece esta independencia de la Universidad respecto al Estado. Por otra parte, ¿cómo aceptaría la Iglesia esta supresión, de un plumazo, de todas las Ordenes dedicadas a la enseñanza? Hay en esto otra cosa muy diferente de un simple residuo de cien años de luchas políticas; trátase de una verdadera tradición en la Iglesia católica. En fin, la solución propuesta implica, de hecho, un concepto del laicismo que introduce una distinción mortal entre educación e instrucción y una reducción del papel del profesor que nunca aceptarían los que han consagrado su vida a esta tarea» (p. 253).

### LA POSICIÓN DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS ANTE LA ESCUELA LIBRE.

¿Cuál es la posición de los partidos políticos franceses ante esta cuestión? Las derechas continúan su política tradicional en este aspecto. «¿Se habla de enseñanza libre?—escribe *Ecrits de Paris* de enero de 1949—. Es el laicismo escolar el que está en peligro—se dice—... Pero en un país de libertad, ¿qué podría temer de la enseñanza libre la enseñanza laica, a no ser la competencia, que no es, en resumidas cuentas, más que un saludable estímulo? Por otra parte, el pedir su suplantación ¿no es una clara confesión de impotencia? Mas ¿se habla de conceder a la enseñanza llamada libre la verdadera libertad, es decir, darle, como lo reclama la justicia, su parte de un presupuesto sostenido por los que se sirven de esta enseñanza igualmente que por los que reciben la enseñanza laica? Entonces es el laicismo del Estado el que está en peligro...» (p. 110). Y el artículo llega sencillamente a la conclusión de que la enseñanza libre no puede hacer más que estimular la enseñanza laica del Estado.

El R. P. F. (*Rassemblement Populaire Français*) del general De Gaulle está, en este asunto, en una situación difícil; en efecto, la mayor parte de sus afiliados provienen de una doble clientela de descontentos: en primer lugar, la burguesía pequeña o media, tradicionalmente bastante unida al catolicismo y que acude a la escuela libre y, por otra parte, los *resistants* gaullistas de izquierdas, opuestos al

comunismo, pero que conservan las antiguas ideologías anticlericales y laicas, lo cual les permite justificar su adhesión a un movimiento clasificado como de «derechas». Esta ambigüedad se transparenta en las bastardas soluciones del último Congreso nacional del R. P. F. de febrero de 1949 en Lille; el R. P. F. distingue entre educación e instrucción; las familias recibirían en forma de vale un abono-educación; los establecimientos privados, en tanto que aseguran una misión educativa, podrían beneficiarse de estos vales a través de las familias. La enseñanza libre no recibiría ayuda directa del Estado, excepto en el caso de que, como consecuencia de la insuficiencia de locales de enseñanza pública soportase en realidad una parte de la carga que debiera soportar el Estado; un artículo del proyecto señala que estas disposiciones son provisionales. Como destaca *Etudes* de abril de 1949, «la gran oposición laica que se ha manifestado en el seno del R. P. F. apenas permite confiar en que, si este partido alcanza el poder, tal proyecto provisional ceda algún día su puesto a otro definitivo y más justo» (p. 119). Por su parte, la Iglesia no puede aceptar esta solución, para ella la educación es una obra total, que no admite división; pertenece por completo a los padres, que tienen el sagrado derecho de poder conducir esta obra de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas.

Los socialistas de la S. F. I. O. y los radicalsocialistas eran considerados antes como posiciones avanzadas; actualmente el partido comunista los deja muy atrás en su ala izquierda. El partido radical se convirtió en conservador y la S. F. I. O. se halla muy dividida en lo referente a la amplitud y osadía de los planes políticos que piensa realizar en Francia. Estos partidos pretenden ser tradicionalmente de «izquierdas»; es para ellos una necesidad vital ante la opinión pública, cuya sensibilidad elemental para los *slogans* más groseros es tan conocida. La única bandera que pueden agitar estos partidos es la bandera del anticlericalismo y del laicismo; es casi la única razón de su existencia. Notemos que las logias masónicas son actualmente socialistas casi en su totalidad; el *carnet* del partido es necesario para entrar en muchas de ellas. Y ya se conoce el anticlericalismo militante, lleno de odio virulento que se destila en estos laboratorios. Esto explica su oposición a todo cambio; en uno de los últimos Comités ejecutivos de la S. F. I. O. se han limitado a reclamar con voz fuerte, pero en términos bastante vagos, el mantenimiento integral del laicismo. Además, la unión de los socialistas y de

los católicos demócratas del M. R. P. hace que la intransigencia de la actitud de los socialistas en la cuestión laica moleste evidentemente a los miembros católicos del M. R. P., llegando hasta extremos que bien pudieran provocar una crisis; y conociendo la debilidad numérica del M. R. P. en Francia, se comprende que esto sería condenarlo a muerte. Pero los socialistas consideran a los católicos demócratas como aliados demasiado preciosos y útiles a su política internacional para querer la desaparición de un partido que les es indispensable.

El M. R. P., que es el hijo espiritual del *Sillon* de Marc Sangnier, representa a los católicos demócratas; por este hecho no puede aceptar el principio del laicismo. Pero es un partido político, y las contingencias de las luchas políticas modifican con frecuencia sus buenas intenciones; claramente lo ha demostrado a través de su larga alianza con los comunistas. Sin embargo, él fué quien prendió fuego al polvorín actual de la enseñanza libre, y esto ocurió con motivo de lo que se ha llamado el *decreto Poinso-Chapuis*. Veamos de qué se trata:

La señora Poinso-Chapuis y el actual ministro Robert Schuman, ambos pertenecientes, como es sabido, al M. R. P., habían firmado un decreto relacionado con la atribuciones de la Unión Nacional y de las Uniones departamentales o locales de asociaciones familiares: este decreto les permitía recibir subvenciones públicas destinadas a ayudar a las familias que se encontraban en difícil situación económica para la instrucción de sus hijos. Levantó inmediatamente una tempestad en la Asamblea de diputados; el decreto fué acusado de ser una treta destinada a subvencionar la escuela libre, es decir, de ser realmente un acto contra el sacrosanto laicismo de la Constitución de 1945 y se recordó en seguida que esta Constitución había abrogado el decreto de Vichy del 2 de noviembre de 1941, el cual subvencionaba abiertamente la enseñanza libre. Era, pues, acusar al honorable M. Robert Schuman de volver a la política de Vichy; acusación grave, como es sabido. Los miembros del M. R. P. intentaron demostrar que esta ayuda se había concedido no a las escuelas, sino a las familias por medio de su asociación. El Gobierno tuvo que modificar su decreto, y el 10 de junio de 1948 se le sustituyó por un texto que ponía tales trabas para estas subvenciones que, de hecho, resultaban imposibles. Es natural que esta actitud del Parlamento francés, en 1948, ocasionara profundo descontento en los sectores católicos.

La situación actual se ha hecho compleja en extremo. Numerosos Consejos municipales y cierto número de Consejos generales han tomado, sencillamente, la iniciativa de votar créditos relativamente importantes en favor de «las familias que tienen dificultades para educar a sus hijos». Las familias de los niños que frecuentan las escuelas privadas no están excluídas de esas ventajas. Estas disposiciones se tomaron, en ciertos casos, invocando el famoso decreto de Poinso-Chapuis que, como acabamos de ver, nunca llegó a promulgarse. En conjunto lo que se hizo fué sencillamente la aplicación de la jurisprudencia definida por el Consejo de Estado: en la situación actual de la legislación escolar francesa, «pueden concederse socorros a las familias para la instrucción de sus hijos con tal de que no se haga ninguna distinción entre las familias..., cualquiera que sea el carácter, público o privado, de la escuela frecuentada por los hijos». Esta utilización de todos los recursos de la legislación fué recomendada por el M. R. P. que intentó compensar así su fracaso parlamentario ante sus electores católicos.

Los medios de izquierdas se mantuvieron firmes en su actitud; el partido comunista, que juega alternativamente con la «mano tendida» o «el puño cerrado», adoptó aquí este último argumento. La revista comunista *Europe*, de Aragón, de Eluard, de Jean Cassou y Martin-Chauffier, aunque intenta hacerse pasar por órgano de intelectuales librepensadores, publicó en su número de febrero de 1949 un artículo incendiario, titulado «¿Un verdadero cristiano puede ser un verdadero republicano?», de Julien Benda. La conclusión es evidentemente negativa: un verdadero cristiano no puede admitir una filosofía racionalista, no puede admitir un Estado laico. Partiendo de estas premisas, la conclusión es clarísima: «Síguese de todo esto que la República no puede conceder su ayuda a las escuelas religiosas más que partiendo de la tesis que quiere que ella abra su gran corazón a todos los franceses, incluso los que, por principio, no piensan más que en destruirla; tesis que la llevó al 6 de febrero y, más tarde, al asesinato en regla de que fué objeto en junio de 1940. Afortunadamente para ella, hay republicanos que parecen no compartir este apetito insaciable de inmolación» (p. 99).

Entonces fué cuando se produjo *l'affaire des kermesses*. Para atender a las necesidades apremiantes de sus escuelas, los católicos, como todas las empresas privadas, han recurrido a las sesiones recreativas, las *kermesses*, cuyas recaudaciones debían ayudar precisamente a las

escuelas libres. Pero todas estas reuniones, según la ley, deben dirigir una declaración al Ministerio de Hacienda y han de pagar ciertos impuestos sobre el dinero recaudado. Para demostrar su descontento, los católicos no hicieron tal declaración e incluso afirmaron que se negaban a pagar los derechos e impuestos que pudieran reclamárseles por este motivo. Era una especie de huelga de advertencia que se extendió rápidamente por el oeste católico de Francia y abarcó doce departamentos. Los recaudadores de Hacienda enviaron a los párrocos las reclamaciones de derechos. Estos dieron la callada por respuesta. La Administración pidió, al menos, un pago representativo de algunos francos solamente; pero fué denegado. Monseñor Cazaux, obispo de Luçon, sondeado por el Director de Contribuciones de su Departamento, respondió con una larga carta, que resume todas las quejas de los católicos, destacando que las escuelas libres economizan al Estado, solamente en aquel departamento, más de cien millones al año, y que, en tales condiciones, él no podía intervenir. El Gobierno tuvo que citar a los obispos ante los tribunales correccionales.

Hubo procesos en todas las ciudades del oeste de Francia; algunos tribunales absolvieron sencillamente a los acusados, pero la mayoría condenaron a los obispos a pagar las costas y una multa. Miles de manifestantes vinieron a afirmar su solidaridad con los obispos inculpados y los aclamaron frenéticamente; Francia volvía a los días sombríos de las expulsiones de los religiosos.

Más recientemente, en 1948 y 1949, estalló en Francia el conflicto de las escuelas libres de los mineros. En Les Cévennes, las minas de hulla de la Grand'Combe son muy importantes; más de 20.000 mineros y sus familias trabajan en ellas. Es una ciudad muy religiosa, y los Hermanos de las Escuelas Cristianas fueron llamados por la Dirección de las Hulleras y fundaron allí una próspera escuela. Pero la nacionalización de las Hulleras planteó el problema. Perteneciendo desde entonces las fábricas al Estado, los políticos de izquierdas, los laicos, declararon que los establecimientos escolares debían perder su carácter privado. Los mineros protestaron: ellos tenían su escuela y, además, según los estatutos, les pertenecía; por otra parte, ya había en la Grand'Combe escuelas laicas para quienes las querían. La cuestión fué planteada ante el Parlamento; éste decidió la nacionalización de las escuelas de la Grand'Combe; sus locales debían ser entregados a la nación, y los maestros, salvo los Hermanos de las Escuelas

Cristianas quedarían convertidos en maestros laicos, conservando su puesto. Los Hermanos debían marcharse, sencillamente.

Pero entonces, los mineros, indignados, enarbolaron el estandarte de la resistencia. El 1.° de octubre de 1948 hubo un gran tumulto; los gendarmes y los guardias móviles ocuparon las clases. Los mineros, aprovechando las huelgas de noviembre, construyeron clases nuevas. El Gobierno dió entonces a los Hermanos un plazo de seis meses para abandonarlas. De todos los rincones de Francia llegaron refuerzos a los mineros. El 13 de julio de 1949 un tribunal declaró que todos los locales ocupados todavía por los mineros en la escuela debían estar libres antes del 13 de septiembre. El 11 de agosto último la Policía armada ocupó por sorpresa los locales; se tocó a rebato y hubo una nueva batalla, pero, como era de esperar, quedó triunfante la fuerza pública. Hubo reuniones, mítines, desfiles en los que se cantó la *Marsellesa*. El Gobierno ha decidido conceder fondos para construir nuevas clases, teniendo que entregar la Iglesia una parte. Están construyéndose los locales, pero la agitación continúa. Y en el mes de septiembre de 1949, la Asociación de Padres de Alumnos de la Enseñanza Libre de la región de Aix-Marsella dirigió al prefecto del Ródano una carta abierta, de la que extraemos los párrafos siguientes, que marcan el tono de la polémica actual que los católicos franceses tienen entablada con su Gobierno acerca de la cuestión escolar:

«El 11 de agosto se hizo violencia a la escuela libre de los muchachos de la Grand'Combe. Habiéndose producido ésta en condiciones que se estiman ilegales, los padres de los alumnos de esta escuela presentaron una demanda contra el prefecto responsable ante el Consejo de Estado. Nosotros os decimos, en nombre de la Asociación de Padres de Alumnos de las escuelas libres del distrito universitario de Aix-Marsella, que nos solidarizamos totalmente con los mineros padres de alumnos de las escuelas libres de la Grand'Combe y que seguimos con atención el desarrollo de los acontecimientos. Interesados nosotros personalmente en la cuestión de interpretación más o menos inteligente y humana de la ley sobre la nacionalización de las escuelas de las Hulleras, estamos decididos a unirnos con todos los franceses que quieren hacer respetar de hecho, y no solamente de palabra, la libertad de enseñanza, principio fundamental de la República, y los derechos sagrados, anteriores a los derechos del Estado, de los padres de familia. Os pedimos que hagáis presente nuestro estado de ánimo al Gobierno y que preciséis que no se trata en este caso de una vana

protesta, que no sería más que fuego de paja, sino de un movimiento fundamental, unánime, que no se dejará apaciguar por ningún discurso hueco, ni podrá ser dividido por ninguna maniobra, sino que se amplificará por nuestros cuidados hasta que obtengamos satisfacción de un modo u otro. Siempre dispuestos a todo lo que pueda servir a la pacificación de los espíritus, no sabríamos admitir que ésta se haga en nuestro detrimento y por nuestro silencio, y que seamos tratados como ciudadanos de segunda categoría en nuestra patria» (1).

Esta carta es terminante; refleja perfectamente la tensión actual entre los sectores católicos y el Estado francés sobre el asunto de la escuela libre. Los sectores de izquierdas amenazan abiertamente con presentar un *proyecto de ley nacionalizando la enseñanza,* proyecto estudiado ya hace algún tiempo y que los sectores socialcomunistas quisieran realizar, suprimiendo de este modo toda posibilidad de enseñanza libre. Pero esto sería ir demasiado lejos y provocaría tal vez una verdadera revolución. Los adversarios quedan actualmente en sus posiciones.

LA IGLESIA Y LOS PROBLEMAS SOCIALES.

En primer lugar es necesario hacer constar hechos dolorosos, y serán autores católicos y franceses los que nos darán testimonio de ellos. Un organismo tan importante como la A. C. J. F. (*Action Catholique de la Jeunesse Française*), en su carta abierta a *La Vie Intellectuelle* (mayo de 1948), nos ahorra otros testimonios: «Hay algo que no es una opinión, sino un hecho, al cual nos atrevemos a mirar de frente: hablando en términos generales, y exceptuando determinadas provincias, Francia no es en 1948 país de cristianos. Es ele-

(1) Esta carta de los seglares ha sido confirmada por la voz de Mons. Feltin, arzobispo de París, en el momento de la reapertura solemne del Instituto católico de París, en septiembre de 1949, y que está reflejada en la *Documentation catholique* del 15 de enero de 1950 (núm. 1060). Para la jerarquía, el problema de la escuela libre es una cuestión de principio, una cuestión fundamental de libertad de conciencia, una cuestión de orden familiar. El proyecto de ley en curso actualmente (mediados de 1950) no habla ya de monopolio, sino de nacionalización; en realidad, ésta conduce a aquél. La Iglesia de Francia quiere que la escuela libre subsista al lado de la escuela pública; pero no así los medios anticlericales de la IV República, que recurren a todos los medios legales a su alcance para ir sofocando poco a poco, sin sacudimientos demasiado bruscos, la escuela libre. Parece ser que, actualmente, reside en esta cuestión el fondo del problema.

mental tenerlo en cuenta en una metodología de la acción» (p. 47). Este hecho domina, a nuestro parecer, toda la política católica francesa; domina, como ya hemos indicado, la política del M. R. P.; domina el problema de la enseñanza libre católica contra la tendencia monopolizadora de la enseñanza oficial; domina la acción propiamente dicha de los católicos en la vida pública. Se está, por consiguiente, en crisis.

¿Causas de esta crisis? Son múltiples. J. Folliet, sociólogo católico, conocido apóstol de los *Compagnons de Saint-François,* en un artículo publicado en su revista *L'Appel de la Route* (noviembre de 1946), indica algunos motivos: el derrumbamiento general de la autoridad episcopal, que da por resultado un espantoso individualismo de las personas y de los grupos; la fascinación ejercida por los mitos políticos de Vichy y de Moscú; el encogimiento del sentido católico, y, finalmente, una fuga de los cristianos en lo temporal. A la vista de estos hechos, Folliet advierte el peligro. Si tal situación «se prolonga, amenaza con producir o bien un desmoronamiento del catolicismo francés que lo reducirá a la impotencia o bien, por el contrario, una rigidez integrista y una racionalización extrínseca, oficial, que matarán su vitalidad. Ya los signos de uno y otra aparecen en el horizonte». Analizando las estructuras socialistas, este autor advierte a los católicos franceses que luchan contra el aburguesamiento, que se guarden de caer en el «obrerismo», reprochándoles así, indirectamente, la tendencia a mezclarse con los obreros y descender a su nivel, en lugar de «hacer que se aproximen a los sacerdotes grupos selectos de obreros, que no abandonarían, ni durante el tiempo de su formación, ni después de ella, su centro de trabajo, cumpliendo así, en el orden espiritual, su milicia obrera».

Porque tal es el problema de Francia: ha llegado a ser un «país de misiones». Tanto es así que se han creado «misiones» obreras a fin de actuar sobre los sectores obreros. El libro *France, pays de mission?*, de los abates Godin y Daniel; el del abate Hua, *Masses ouvrières*; los artículos publicados en *La Vie Intellectuelle* (octubre de 1945, febrero de 1947 y mayo de 1948), nos permiten precisar el problema. Está vinculado a la *Action catholique ouvrière* y a las experiencias realizadas entre los cargadores del muelle de Marsella por el abate Loew, así como por las «misiones» de París y las de provincias. La «misión de París», el «Movimiento obrero cristiano» (J. O. G. y M. P. F.), no quieren seguir limitando su trabajo al ámbito de la

Iglesia y son cosa distinta de la Acción católica parroquial ; lo que pretenden es la evangelización directa, la penetración de las masas obreras, la inserción del cristianismo en la evolución ascendente de estas masas, «respetando el dinamismo, las tácticas esenciales de esta evolución y previendo las posibles estructuras obreras de la civilización en marcha» (*Masses ouvrières*, t. I, pp. 16 y 19). Estos movimientos nuevos quieren ejercitar el apostolado católico entre las masas completamente paganas de los sectores obreros franceses que se encuentran en plena efervescencia comunista.

La *Mission de Paris* ha sido fundada por el abate Henri Godin, que falleció el 17 de enero de 1944 ; frecuentando las masas obreras, adquirió muy pronto la certeza de que la parroquia y sus métodos de apostolado clásico separaban la élite del medio obrero. Propuso emprender de nuevo el trabajo empezando por su base, e instalar, en pleno barrio popular, comunidades de sacerdotes y de seglares que no consintiesen dejarse apartar de la clase obrera ; fué ésta la «Mission de Paris», instalada con la plena aprobación del Cardenal de París y que comprendía regulares de diversas Ordenes, algunos de los cuales verifican trabajos manuales ; estos sacerdotes se mantienen en contacto constante con las familias y los seglares consagran su tiempo a un servicio determinado (alojamiento, colocación de los aprendices, etc.). Los medios obreros parecen haber acogido con simpatía el nuevo apostolado ; estos apóstoles han decidido no solamente compartir la vivienda con los obreros, sino adoptar su manera de vestir, sus costumbres, su trabajo, sus mismos recursos, y la reacción ha sido muy favorable ; «han quemado sin avergonzarse las etapas normales de la evolución, y avanzan atrayendo hacia sí a los que los rodean, un poco desconcertados de tanta audacia y no-conformismo», como escribe A. Rétif en el artículo que les ha consagrado en los *Etudes* (marzo 1949).

La *Mission de France* es una especie de seminario de la Misiones interiores para formar sacerdotes especializados en el apostolado de conquista para las regiones descristianizadas, desprovistas de pastores ; su centro está en Lisieux, y ha sido fundada el 24 de julio de 1941 por la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos ; su dirección es asumida por la Compañía de San Sulpicio. En ella, los sacerdotes misioneros se forman para una ruda y difícil tarea que exige recias personalidades y una fe a toda prueba. Es a iniciativa respondía al hecho de que una parte de Francia es país de misión (Francia agrícola y obrera), y que la distribución de los sacerdotes en Francia es muy

desigual; como escribe Rétif en los *Etudes* (enero de 1950), es una «verdadera prueba de fuerza, una criba de vocaciones misioneras cuyos resultados no estarán siempre de acuerdo con los de la vida del seminario» (p. II); los métodos de trabajo en las parroquias misioneras (o comunidades) es la oración y la vida contemplativa, a la manera del P. de Foucauld en el desierto de Africa, la manifestación sin fingimiento de la caridad cristiana. La mayor parte de los obispos franceses han ofrecido sus estímulos positivos a las comunidades de la «Misión de Francia»; pero la lucha es difícil, ya que los hombres a quienes se dirigen estos «misioneros» están marcados por el laicismo, el racionalismo, el librepensamiento; el sentido religioso ha sido obliterado en estas almas y la semilla no puede sino germinar muy lentamente.

La acción social católica venía ejerciéndose ya por medio de los poderosos sindicatos cristianos que se oponían a veces a la C. G. T. comunista: nos referimos a la C. F. T. C. (*Confédération Française des Travailleurs Chrétiens*). La C. G. T. ha pedido repetidas veces la fusión de ambas Confederaciones. Los debates en el seno de la C. F. T. C. fueron agitados porque algunos de sus miembros querían «una experiencia nueva». Una moción doctrinal votada por unanimidad los días 15 y 16 de abril de 1945 nos permite observar la tendencia del sindicalismo cristiano francés. Afirma «basarse en los principios fundamentales y en las tradiciones de la civilización cristiana, a la cual considera como la garantía de un orden social fraterno, como la salvaguardia de la dignidad y de la seguridad de los trabajadores, sin lo cual este orden no podría ser una realidad». Sabido es que la actividad de la C. F. T. C. es importante y que sus decisiones pesan mucho en las huelgas o en las reclamaciones de aumento de salarios. Pero, con frecuencia, la demagogia revolucionaria de los sindicatos comunistas hace que su actuación sea difícil e ineficaz; no quiere parecer «reaccionaria» a los jefes de las masas obreras que le otorgan su confianza, y esto hace que sus procedimientos sean con frecuencia irresolutos y a veces equívocos.

La acción de estos sindicatos cristianos ha sido recientemente precisada por el 86 Comité nacional de la C. F. T. C., en junio en 1950; por él se ha sabido que el número de los adherentes era entonces de 1.200.000 miembros. Socialmente, su orientación está dirigida a favor del mínimo vital individual y familiar, problema que es preciso resolver rápidamente e incluso fuera del problema de conjunto de los

salarios; el comité nacional de la C. F. T. C. exige igualmente las convenciones colectivas que tendrán por misión resolver el problema de conjunto de los salarios; por últmo, acepta el principio de la idea de reedificación de la productividad, pero reivindica para los trabajadores la participación a los resultados obtenidos, no queriendo ver a la noción de productividad servir de base a la fijación de los salarios. Con este motivo, Mons. Leclerc, obispo auxiliar de París, bendiciendo los nuevos locales de la Casa de los Trabajadores cristianos, les dijo: «Ustedes deben seguir adelante; por lo que ya han hecho, la Iglesia los felicita. La Iglesia cuenta con ustedes».

Las Semanas Sociales, que hemos estudiado precedentemente (1), han reanudado sus actividades. En estas últimas Semanas Sociales se ha podido observar en ellas un cambio muy importante en la orientación general de este movimiento, cambio que el P. Maydieu ha puesto de relieve (*Vie Intellectuelle,* agosto-septiembre 1947): «El catolicismo social francés ya no se ocupa de las estructuras del mundo que hay que construir, de los sistemas políticos posibles; quiere «poner en contacto con los hechos exactamente conocidos, con las doctrinas actuales, serenamente enfocadas, las exigencias de la Transcendencia, que son las únicas que pueden salvar al hombre». Es ésta una adaptación completamente nueva del pensamiento católico francés y corresponde a la comprobación de que los cristianos son minoría en Francia y deben obrar más bien como «levadura» que como «presencia de masas».

El informe de R. Rémond ante el Consejo Federal de la Acción Católica de la Juventud Francesa (A. C. J. F.) en 1948 detalla las principales corrientes de la evolución actual de la estructura social de Francia: socialización creciente, desmantelamiento de la economía doméstica, presencia, cada día más activa e imperiosa, de lo social en lo individual, desarrollo de las fuerzas colectivistas; proletarización que se desarrolla con el nacimiento de antagonismos de clase, desaparición de la jerarquía en la sociedad y, como consecuencia de esto, supresión de las funciones hereditariamente vinculadas al hecho de pertenecer a una clase. La fluidez de las estructuras trae consigo la desaparición de los elementos tradicionales que constituían su osamenta;

(1) La actuación general de las Semanas Sociales ha sido estudiada en una síntesis interesante de Eugenio Duthoit: *Rénovation Française, apport des Semaines Sociales,* París.

y el catolicismo conservador, tradicional, «el de la misa de once», como se dice en Francia, está en vías de desaparecer. En otro tiempo, ser católico era en Francia una necesidad social y jerárquica; actualmente, esto ya no tiene ninguna importancia social.

El catolicismo francés se encuentra, pues, frente a frente con el comunismo. *Christianus*, el editorialista de *La Vie Intellectuelle*, trata la cuestión, con su franqueza habitual, en el número de mayo de 1948: «Querámoslo o no—escribe—, el movimiento comunista representa aún para gran número de obreros franceses la agrupación que más se interesa por el bien de los trabajadores. ¿Están equivocados? ¿Tienen razón? ¿No debieran estar alerta, como lo están ya algunos, frente a la espantosa tiranía que caería sobre ellos con el triunfo del partido al que están adheridos? Puede que sí. Pero no corresponde a quien viene a traerles el mensaje del Evangelio tomar parte en la lucha sobre el terreno político». Esta última frase es significativa; refleja exactamente la posición actual de los católicos franceses en cuanto católicos: la negativa a tomar parte en la lucha política. Y, a propósito del anticomunismo americano, el mismo editorialista escribe certeramente: «Creo que sería necesario ver el inmenso peligro que habría en identificar, en Occidente, democracia cristiana y cristianismo. La Iglesia, tan celosa de su independencia, no tardaría en llamar nuestra atención si cayésemos en confusión semejante. ¿Cuál no sería ésta si en todos nuestros países, en el terreno interior, la lucha contra el comunismo revistiera uniformemente el carácter de la democracia cristiana? Y, en el terreno internacional, si en la lucha que enfrenta a los dos gigantes por todas partes se encontraran también grupos titulados cristianos como aliados naturales del capitalismo americano, el mal no sería menos grande». La conclusión es terminante: distinguir los objetivos político y religioso, mantener la trascendencia de la fe frente a las actividades políticas. El catolicismo francés ya no quiere tener color político, y *Christianus* recuerda el «grito de alarma y de indignación lanzado por Pío XI»: «El mayor escándalo del siglo es que la Iglesia haya perdido las masas obreras». Los últimos fracasos del M. R. P. sólo pueden fortificar esta posición de trascendencia—no diremos «de fuga», porque este término sería rechazado con indignación por los católicos franceses—y de distinción entre lo temporal y lo eterno. La Francia católica ha abandonado definitivamente las alianzas políticas; y no se trata, evidentemente, del trono y del altar; tampoco se quiere confundir la democracia cristiana

con la Iglesia. Preciso es confesar que semejante posición «teológica» sólo puede ser comprendida por católicos fervorosos, obedientes y muy próximos a la Jerarquía. Los otros, acostumbrados a ver en la Iglesia la defensora natural del «orden social», o se extrañan o se escandalizan.

Prácticamente, el catolicismo francés quiere mantener las condiciones espirituales que harán que el mundo pueda seguir siendo habitable para todos los hombres y para todos los cristianos. No quiere seguir «combatiendo» las ideologías políticas y deja que los políticos busquen las estructuras organizadoras que han de servir al bien común temporal de la Humanidad. De esta manera, todo el problema ha sido planteado por los católicos franceses sobre bases enteramente nuevas después de las desastrosas experiencias de siglo y medio. La Jerarquía se ha dado cuenta de que el problema planteado era el de la existencia misma de la Iglesia de Francia y se ha decidido a romper definitivamente con todas las amarras políticas. Ante los renovados asaltos del anticlericalismo socialista-comunista de 1949 y 1950, la Iglesia de Francia no quiere embarcarse en ninguna empresa política. Lo que quiere es infundir en los movimientos políticos donde trabajan sus hijos un amplio sentido cristiano, pero sin vincularse a ellos. Conviene, escribe *La Vie Intellectuelle* de agosto de 1946, «dar todos juntos el testimonio de nuestra fe, manteniendo en el mundo por nuestra acción común la presencia, el conocimiento y las exigencias de Cristo. ¿Podremos hacerlo si nos dedicamos a confundir el reino de los cielos con los reinos de este mundo?».

Esta confusión ha sido particularmente sensible dada la tendencia natural de ciertos jóvenes cristianos en mezclar los ideales marxistas con los ideales cristianos; latente ya desde la Liberación, el movimiento de «colaboración» de ciertos católicos franceses con los comunistas ha venido a tomar cuerpo en lo que se ha llamado los «Cristianos progresistas». Se ha creado una *Unión*; ha aparecido un *boletín* con la hoz y el martillo sobre la cruz; su consigna es «hacer fracasar el imperialismo...». Este movimiento recibió a su tiempo la tácita aprobación del movimiento *Esprit*, y fué preciso que el P. Fessard, en los *Etudes* (enero de 1949) hiciese un llamamiento en extremo severo a esta tendencia; en el libro ya citado *Les Chrétiens et la Politique* (Paris, 1948), uno de los jefes del movimiento, Mandouze, aceptaba «estrechar la mano que le había sido tendida» por los comunistas, rehusando considerar el ateísmo esencial de la doctrina marxista. Se

sabe que Roma ha condenado recientemente este movimiento; pero el hecho de su aparición y de su desarrollo demuestra claramente el estado de espíritu de ciertos católicos franceses, hipnotizados, al parecer, por la potencia marxista, por la propaganda de la «corriente histórica» y de las causas fatales del establecimiento del marxismo staliniano en el mundo entero. Se ha visto a un sacerdote, antiguo profesor de Derecho internacional en la Universidad Católica de París, el abate Jean Boulier, actualmente privado de sus licencias por el arzobispado de París, participar en el «Congreso Mundial de los Intelectuales para la Paz», celebrado en Wroclaw (Polonia), en agosto de 1948, que no era sino una manifestación comunista; el mismo sacerdote declaró en otra ocasión: «El cristiano será un buen ciudadano de la ciudad moderna. Naturalmente que si esta ciudad es comunista, trabajará con toda su alma en el orden socialista, tal como se le propone, ya que le es lícito colaborar en este sentido en las fábricas, en las empresas agrícolas, en los consejos superiores, incluso, en los cuales se reglamenta la ordenación». El abate Boulier ha querido, según dice él mismo, intervenir en favor de la paz, lo que es muy laudable, pero al escuchar la propaganda comunista ha creído—y sigue creyendo—que la paz está representada *únicamente* por la U. R. S. S., y que la guerra no puede venir más que de los «imperialismos occidentales»; por otra parte, rehusa considerar el problema de los Sin-Dios en Rusia y de la dialéctica materialista comunista, perfectamente determinada, sin embargo, en sus principios. Dentro de este plan inocente lleno de confianza y setimentalidad generosa, confunde continuamente la vida sobrenatural de la Iglesia con la marcha natural y temporal de los acontecimientos históricos. Quizá debería releer las páginas del comunista André Ribard, en su *Essai sur la France actuelle* (Paris, 1949), libro muy notable por la claridad en los puntos de vista históricos y el conocimiento del marxismo del autor; hablando de las «Semanas Sociales católicas», que se celebran periódicamente, Ribard escribe: «Era conmovedor ver cómo el marxismo se había adueñado, en cierta manera, de hombres tan sumamente hostiles a toda resolución de trascendencia» (p. 202); y añade que «el cristianismo se detiene, desconcertado, ante la conclusión materialista de la filosofía marxista, conclusión que es también su punto de partida, indispensable a todo aquel que quiera atraerse al hombre concreto... Molesta al considerar la posibilidad de una liberación humana por la sola reconciliación de la humanidad consigo misma y con la naturale-

za, la Iglesia pretende de esta forma adelantarse al comunismo, negando al hombre el poder de llevar a cabo la salvación de la humanidad. Llegamos, en este punto a la incompatibilidad entre aquel que necesita del hombre relevante y el que se basta con el hombre concreto» (p. 204). «...Esta intolerancia de la Iglesia respecto al materialismo ateo es comprensible: *una sociedad unánimemente adicta al racionalismo marxista se pasaría sin clero*» (p. 210). Esto está claro; pero algunos católicos y sacerdotes franceses (incluyendo entre ellos a ciertos teólogos) intentan superar esta oposición, dominar esta antítesis por una síntesis superior. ¿Por qué no escuchan la voz del Soberano Pontífice que está mucho mejor situado que ellos para juzgar de estas posibilidades?

LA «TEOLOGÍA NUEVA».

Esta actitud observada por una parte del clero francés está concretada dentro del movimiento que se ha llamado «la Teología nueva», y que ha provocado profundas controversias dentro y fuera de Francia. ¿De qué se trata, pues? (1).

Por de pronto, es cierto que Francia ha producido y produce aún una extensa y copiosa literatura de teología positiva; bastará citar los nombres universalmente conocidos de Lebreton, Lagrange, Batiffol, Prat, Galtier, D'Alès, Mersch. Pero el drama de refundir el mundo en lo divino, del cual se ha separado, el problema inmediato y urgente de hacer nuevamente viva y eficaz la presencia de la Iglesia ha provocado una crisis que comenzó hace una docena de años y que aún no ha finalizado entre los teólogos franceses.

(1) La bibliografía sobre la nueva Teología es ya importante; se compone, sobre todo, de artículos, de respuestas y de controversias aparecidas en la *Revue Thomiste*, en *Angelicum*, en el Bulletin de *Littérature ecclésiastique*. El artículo del P. Angel Pérego, S. I., *La teología nueva* (*Ciencia y Fe*, Rep. Argentina, enero-marzo 1949, núm. 17, pp. 7-30), es una excelente aportación al tema que nosotros tratamos en parte de este trabajo; contiene una buena bibliografía sistemática al final del artículo; es preciso señalar igualmente el artículo del P. Hugo Rahner, S. J.: *Rumos de uma «Nova Teologia»?*, aparecido en «Vedade e Vida» (Recife, Brasil, julio-septiembre 1948, tomo I, fas. 2, pp. 114-130). Encontramos en la «Revista española de Teología», núms. 35 y 36 (1949), un buen estudio bibliográfico del problema; y en «Arbor» (51), de mayo de 1950, un trabajo de conjunto: *Un movimiento teológico contemporáneo en Francia*, por H. Holstein, S. J.

Esta crisis ha sido fundada sobre una crítica muy severa y estrecha de la teología especulativa, a menudo llamada «teología de las conclusiones»; el P. de Montcheuil, citado por el P. Danielou, ha podido escribir: «Manejando las verdades más admisibles y más actuales, la teología da una impresión de ausencia y de falta de realidad» (1). Esta posición, bajo su forma extrema, ha sido adoptada por Chenu y Charlier, cuyas obras «Une école de Théologie» (Le Saulchoir, 1937) y «Essai sur le problème théologique» (Thuillies Ramgal, 1938), han sido prohibidas por decreto del Santo Oficio (2). La posición más moderada ha sido tomada por los teólogos franceses Bouillard, Danielou y De Lubac, estos dos últimos en sus trabajos publicados en las dos colecciones «Sources chrétiennes» (Ed. du Cerf. París) y «Théologie» (Ed. Montaigne, Paris), que son por un lado una coleción de traducciones de los Padres griegos y latinos, y, por otro, una serie de monografías teológicas. Estos autores intentaron renovar el pensamiento preescolástico en la teología gracias a los textos de los Padres griegos «que ejercen algo así como una especie de choque». El P. Danielou, en su artículo de 1946, hizo resaltar perfectamente que «la teología experimenta la necesidad de hacer de Dios no un «objeto» momificado por las palabras, sino un «sujeto» del cual el hombre moderno pueda extraer luz y vida para todas sus actividades». Así pues, si nosotros resumimos esta tendencia, podremos decir que la teología nueva francesa nació de la desconfianza hacia la abstracción escolástica y de la preocupación de hallar un método más concreto, más adaptado a la época moderna y a las preocupaciones del hombre contemporáneo.

Se planteó, pues, en primer lugar, en los medios eclesiásticos franceses, la cuestión del método en teología; ésta fué muy pronto seguida por su corolario: lograr hallar nuevas fórmulas para atraer a las masas descristianizadas, a los medios culturales occidentales sumergidos en las filosofías de interioridad tales como el Kantismo, el Existencialismo, el Materialismo dialéctico, histórico o evolucionista; contra la teología abstracta escolástica, los teólogos han buscado una nueva fórmula de enseñanza, lo que Jungmann llamó una teología «querig-

(1) J. Danielou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Etudes», abril, 1946, p. 5.

(2) La condenación de estos teólogos está fechada el 6 de febrero de 1942 (*A. A. S.*, XXXIV, pág. 37); la sumisión fué inmediata y se fecha el 26 de marzo de 1942 (*A. A. S.*, XXXIV, pág. 148).

mática» (del griego *kérygma,* pregón, anuncio), o mejor aún «teología de la predicación» (*der Verkündigung*).

Tales fórmulas nuevas debían encontrar, evidentemente, una fuerte oposición, y pronto se elevó en Francia una disputa teológica ; comenzó, de hecho, en abril de 1946 por un artículo del P. Jean Danielou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse,* ya citado. El autor recomendaba un retorno a las fuentes teológicas y un enriquecimiento de la teología al contacto de la cultura y de la filosofía modernas ; esta filosofía contemporánea se compone de grandes corrientes, de las cuales las principales son la *historicidad,* con el marxismo y el hegelianismo y su valorización de la historia, y la *subjetividad,* con el existencialismo que valoriza el sujeto como tal y que manifiesta al hombre «el abismo del hombre». El problema moderno reside en conciliar el catolicismo con la vida actual de la cual se ha separado. Otros estudios en el mismo sentido surgieron en Francia ; el problema de la ascética fué planteado igualmente en términos muchas veces revolucionarios, llegando hasta a pedir la sustitución de la mortificación y del renunciamiento por el uso y la potencialidad de toda satisfacción lícita ; el artículo del P. A. Lanz, *Umanesimo cristiano e perfezione spirituale,* en «Gregorianum», 28, 1947, trata este problema.

Contra este movimiento teológico «nuevo», el gran teólogo francés en Roma, el P. Garrigou-Lagrange, elevó violentamente su voz en un resonante artículo del «Angelicum», *La nouvelle théologie où va-t-elle?* (23, 1946, pp. 126-145). Es difícil resumir en estas breves páginas esta controversia tan llena de matices y en la cual cada palabra, cada frase está llena de sentido ; sucintamente, el teólogo del «Angelicum» observaba que la verdad es inmutable en sí misma ; admite, ciertamente, una variación y una actualidad en su *expression,* pero nunca en su *nocion* ; citaba aquí al filósofo Blondel y su definición de la verdad sustituyendo la «adaequatio rei et intellectus» a la «adaequatio mentis et vitae» ; atacaba la concepción de reducir a algo puramente contingente la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural ; y terminaba su artículo exclamando : «¿Qué camino lleva ésta, si no la vía del escepticismo, de la fantasía y de la herejía?» (p. 134). El P. Garrigou-Lagrange denunciaba por último unos folletos poligrafiados distribuídos por los seminarios franceses en los cuales las nociones de la fe, del pecado original y de la presencia real de la Eucaristía eran peligrosamente discutidas. En estos folletos, la Fe constituye «una adhesión del espíritu a una perspectiva y a una

visión general del universo», el pecado original se convierte en una «falta colectiva» y la presencia real no es más que fruto de la concepción escolástica sobre la transustanciación «actualmente inadmisible y anticuada». La «Teología nueva» es, a sus ojos, una tentativa para establecer una especie de relativismo de la verdad y de los dogmas, una corrupción de lo sobrenatural, una simpatía sospechosa hacia la cultura moderna; «ésta nos lleva al modernismo» (p. 143).

Por su parte, el P. Labourdette, O. P., escribió en la «Revue Thomiste», de mayo-agosto 1946, un extenso artículo bajo el título de *La Théologie et ses sources* (pp. 353-371), al que seguía otro artículo del P. M. J. Nicolas: *Théologie de l'Eglise* (pp. 372-398); con extremada severidad y ponderación, estos teólogos ponían en guardia a ciertos miembros del clero francés—y a los PP. de Lubac y Danielou señaladamente—de la dirección peligrosa que tomaba la nueva teología.

B. de Solages respondió en el «Bulletin de littérature ecclésiastique» del Instituto Católico de Tolosa (1947, pp. 65-84), atacando especialmente ciertos aspectos del artículo del P. Garrigou-Lagrange: inoportuna citación de Blondel y de Bouillard, exposición pública de folletos poligrafiados anónimos y reservados, cita de autores científicos «que hacen reír a los especialistas», tasación de herejía en teólogos serios y eruditos. A esto, el P. Garrigou-Lagrange contesta manteniendo su posición e incluso precisando la doctrina tradicional de la Iglesia.

Por último, el P. Angel Pérego, S. J., en su artículo citado con anterioridad, precisa el estado actual de la cuestión: el problema de la «Teología nueva» es triple en el fondo; éste trata: *a*) la cuestión del tomismo y de la escolástica en general. *b*) la cuestión de lo sobrenatural y de la exigencia del ser. *c*) la cuestión de cómo llegar a un contacto con la filosofía y el pensamiento moderno.

Respecto al primer punto, los teólogos franceses ya citados (Danielou, De Lubac, Solages y sus discípulos) muestran una franca desconfianza de la escolástica tradicional y del tomismo en particular; afirman que los Padres de la Iglesia no han conocido la escolástica en su tiempo, y que nosotros debemos imitarlos trasladando a nuestro tiempo y nuestra cultura, una teología que ha nacido hace una docena de siglos. Santo Tomás, igualmente, ha vivido en su tiempo; nosotros debemos imitarle y anunciar de una manera viva y actual el Verbo de la salvación eterna. A esto, el P. Pérego declara que la síntesis tomista significa un avance, una conquista filosófica y pregun-

ta por qué debemos abandonarla repentinamente; la Suprema Autoridad de la Iglesia, por el contrario, recomienda aproximarse preferentemente a estas fuentes de la Teología. Es evidente que ciertos medios escolásticos tienen tendencia a discutir inútilmente puntos sutiles y a desconocer la Teología positiva que debe marchar al unísono con la Teología especulativa. Pero también es cierto que el lenguaje empleado por la Teología nueva no ha sido elegido felizmente y suena mal en los oídos de todo buen católico, que vuelve a encontrar en él, con desagrado, palabras familiares para los enemigos de la Iglesia; por lo demás, todos los heréticos modernos han sido adversarios de la escolástica, lo que no favorece de ninguna manera la Teología nueva.

Respecto al segundo punto, el P. Pérego subraya que interpretar lo sobrenatural por la teoría inmanentista de Blondel es desfigurarlo; la doctrina de lo sobrenatural habla de una verdadera exigencia natural de lo sobrenatural y Blondel, así como sus discípulos, han abandonado sencillamente este punto de vista tradicional. La Teología nueva no hace sino volver a la idea de Blondel; lo sobrenatural es un punto oscuro de la Teología nueva y despierta las más vivas aprensiones; es evidente que ésta pretende, de esta forma, apoderarse del hombre moderno que es eminentemente inmanentista y existencialista, pero, a los ojos de la Teología tradicional, el camino es igualmente peligroso.

En cuanto al tercer punto, sin duda el esfuerzo de la Teología nueva es digno de respeto; pero ¿cómo encontrar actualmente un posible punto de contacto con una filosofía atea, materialista y antiintelectualista? Basta observar los esfuerzos desesperados de ciertos medios católicos franceses para hallar un terreno si no de acuerdo, al menos de reciprocidad con la filosofía del materialismo dialéctico marxista. Por ello—subraya el P. Pérego—, que la Teología tienda la mano a la cultura moderna para guiarla por los senderos de la verdad, es muy digno de elogio, pero que tenga tendencia a «englobar» la filosofía moderna, materialista, o que intente «mimetizarse» con ella, es tomar una dirección falsa; la Teología se perdería en los meandros de la sabiduría humana (*persuasibilibus humanae sapientiae verbis*) que el Apóstol San Pablo considera como corruptora de la verdad, de la Sabiduría del Padre (I. Cor., 2/4).

Concluyendo, siempre—según el P. Pérego—existe evidentemente el problema del renacimiento de los estudios y del pensamiento teológico, problema actual, real, ya manifiesto en la *Scientiarum Dominus*;

sin duda, el retorno a las fuentes cristianos es siempre un enriquecimiento espiritual e intelectual; en fin, es conveniente que la Teología sin llegar a desdecirse al contacto con el mundo moderno, investigue las causas profundas de los errores actuales a fin de poder mostrar a los hombres el punto de partida equivocado que han tomado. Pero, en cambio, es inadmisible, siempre según el mismo autor, aceptar esta desconfianza que tienen los autores de la nueva Teología hacia la escolástica y la Teología especulativa; la escolástica tiene un valor formativo intelectual incomparable y el dogma, por otra parte, forma un solo bloque; el error en Teología significa siempre, por lo menos, camino de la herejía. Es imposible admitir la menor concesión al error; la doctrina católica no debe seguir las «modas» intelectuales. Al lado de la filosofía moderna existe la filosofía eterna, y los católicos harán mejor valorizando y profundizando nuestro propio pensamiento filosófico que perdiéndose en corrientes efímeras. En el problema tan discutido de lo sobrenatural, el P. Pérego pone sencillamente en guardia a sus lectores: «Sea reciente o no la cuestión del estado de naturaleza pura, lo que preocupa es la aserción que el estado de naturaleza pura repugna; es decir, que Dios no habría podido o no podría crear un ser espiritual y racional sin elevarlo al estado sobrenatural. Esta aserción es desconocida en la doctrina católica, e inconciliable con la libertad divina y con el recto concepto de lo sobrenatural. Así parece, salvo meliori» (p. 28). En fin, la exagerada simpatía manifestada por la Teología nueva hacia la idea evolucionista (notable, sobre todo, en los trabajos del P. Teilhard de Chardin) es impresionante. Y el autor termina citando la alocución del Soberano Pontífice del 17 de septiembre de 1946 a los Jesuítas, y la del 22 de septiembre de 1946 a los Dominicos, recomendando, tanto a los unos como a los otros, rehuir los extremos.

Estas conclusiones son aproximadamente idénticas a la del artículo, ya citado, del Dr. Hugo Rahner, S. J., de la Universidad de Innsbruck, así como la del largo artículo, también citado con anterioridad, del P. Michel Labourdette, O. P., en la «Revue Thomiste».

En este párrafo, un poco delicado, donde habíamos de juzgar la actitud de una parte de los teólogos franceses, hemos preferido dejar la palabra a autoridades teológicas, exponiendo solamente sus propias conclusiones. Resulta, sin embargo, para nuestro estudio general del catolicismo francés contemporáneo, que incluso en este campo tan especial y tan limitado de la Teología, reina la incertidumbre, la necesi-

dad muchas veces mórbida de la novedad cueste lo que cueste, la tendencia singular de colocarse a la vanguardia de todo movimiento cualquiera que éste sea, reflejo de la inquietud espiritual y doctrinal que reina actualmente entre los católicos de Francia.

LOS PROBLEMAS ACTUALES DE LOS CATÓLICOS FRANCESES.

Por último, para llegar a elegir bien el ángulo bajo el cual es necesario situarse para estudiar los complejos problemas de los católicos franceses, es preciso, en primer lugar, verificar determinadas comprobaciones.

La primera se presenta en el hecho curioso, extraordinario, de que el rejuvenecimiento cristiano en Francia ha sido casi enteramente obra de hombres no practicantes; el caso de Péguy, es un caso definido de esta especie. La influencia de Péguy, del «profeta Péguy», como le llamó André Rousseau, ha sido grande y profunda sobre su generación y ha conducido innumerables almas al camino de la Iglesia; ahora bien, Péguy no era católico practicante, y se mantenía fuera de los círculos oficiales de la Iglesia. Foerster fué un «prosélyte de la porte», según la bella expresión de Joseph Folliet, y consiguió hacer entrar a numerosos protestantes en la Iglesia católica, sin acceder, por su parte, a hacerlo él. León Bloy tuvo una extraordinaria influencia sobre numerosos convertidos (entre ellos Jacques Maritain y su mujer), y, sin embargo, se mantuvo fuera de los círculos católicos durante toda su vida; el mismo silencio rodeó a Paul Bureau, el más grande sociólogo católico francés de comienzos del siglo XX. Nada diremos de Rimbaud, este singular poeta, pervertido, que buscaba una mística directa de inspiración poética en medios que permanecían fuera de toda moral, y que, no obstante, inspiró y aún inspira a numerosos poetas católicos, tales como Paul Claudel.

Además, este problema de los convertidos plantea el caso de la influencia por ellos ejercida; los católicos franceses parecen predispuestos a escuchar a estos convertidos (Huysmans, Psichari, Claudel, Maritain, y, en cierto modo, a Mauriac) con más interés que a hombres «de su misma opinión». Como escribe Folliet: «Sucede como si el medio sociológico de los católicos franceses estuviese dentro de un espacio cerrado desde donde es casi imposible comunicar con los

otros medios. Los convertidos restablecen la comunicación en la medida en que ellos traen consigo el aire del exterior, donde la novedad de sus miras trastornan las perspectivas habituales, donde su lenguaje no es el dialecto de la tribu, sino la lengua común». Surge entonces un estudio de lo nuevo, de lo original que parece explicar, en los católicos franceses, una lentitud, una incoordinación de movimientos, un atraso de reacciones, una incertidumbre de decisión, un complejo de inferioridad bastante profundos. Folliet, en el mismo trabajo ya citado, escribe: «Las enfermedades seniles de los católicos franceses no encontrarán su curación más que por un rejuvenecimiento, si no de cada fiel, al menos de élites lo bastante numerosas y fuertes para arrebatar a las masas».

Existen, pues, en Francia estas tentativas de rejuvenecimiento que resultan importantes, pues el cuerpo del catolicismo francés está vivo, y, como todo cuerpo vivo, elimina por cuantos medios dispone, las toxinas que le arrastrarían hacia la muerte. Y entonces nos encontramos con otra especie de crisis, que es la de una juventud todavía mal instruída, que no sabe qué camino tomar y que, por una cierta demagogia, por la ingenuidad lógica de los intelectuales, por la voluntad de no-conformismo, se encamina casi siempre hacia un «gauchisme», hacia un anarquismo militante y turbulento. La verdad es una cima, y aquel que en ella se extravía, apartándose a derecha o a izquierda, cae en el abismo.

No enumeraremos estos diversos aspectos de las «enfermedades infantiles» de los católicos franceses, como los llama Folliet, que los estudia cuidadosamente (1); la sensibilidad de estos católicos es el reverso de cualidad que el hombre maduro y responsable debe reconocer tanto más cuanto que éstas no le conciernen en absoluto. Esta juventud está en posesión de una flexibilidad intelectual, de una disponibilidad del corazón, de una generosidad, de un deseo de hacer bien, cualidades a la vez muy bellas y muy peligrosas. Así, existe en Francia una inclinación por las nuevas ideas, cualesquiera que ellas sean, por los movimientos nuevos, de dondequiera que vengan, por las palabras nuevas, quienquiera que sean los que las pronuncien; se ha podido ver—como ya hemos observado—a católicos «comunistas», «anarquistas», «marxistas»... Se observa una repulsa desdeñosa hacia todo lo que toca, de cerca o de lejos, la tradición; todo lo que no es

(1) J. Folliet, *Présence de l'Eglise,* Lyon, 1949.

nuevo, se va extinguiendo; la lectura de las revistas llamadas católicas, resulta a veces sorprendente a este respecto, y el clero tampoco está exento de ello; basta trasladarnos a nuestro estudio sobre la «Teología nueva». Existe un abandono de todo el pensamiento de la Iglesia, un rechazo a toda la tradición del cuerpo de la Iglesia, realmente peligrosos; puede verse este paralelo en los historiadores «republicanos» franceses, que dan comienzo a la historia de su país en 1789, considerando todo lo que precede, sencillamente, a la época del oscurantismo...

Partiendo de miras exactas, las desviaciones lógicas conducen a callejones sin salida, a errores, pues estas tendencias ignoran la complejidad de lo real. Folliet analiza así la falsa noción de «masa» de la que tanto se cacarea en numerosos centros católicos: «Parece que, de ahora en adelante, la ambición de numerosos cristianos, entre los más generosos, es la de identificarse a los átomos de las masas, de disolverse en ellas hasta llegar a la pérdida de su personalidad. Ellos se justifican diciendo que Cristo ha venido a semejanza en todo a los hombres, sus hermanos. Sí, en todo, excepto en el pecado. Y las masas participan del pecado del mundo, incluso si la responsabilidad de los individuos que las componen está atenuada hasta el último extremo». Otros se imaginan que para estar con la clase obrera es preciso estar con los comunistas, adherirse al partido comunista y seguirle dócilmente; ignoran que es intentar conciliar cosas irreconciliables y que el obrero no es *forzosamente* comunista; y como estos católicos acaban de descubrir el marxismo, sienten como marxistas más que como cristianos con todo el ardor extremado e intransigente de los debutantes. El todo se traduce por un «activismo» desbordante, una cierta laxitud de la moral, caricatura de la espiritualidad, de la acción. Se acentúa la importancia de la comunidad, lo cual está muy bien; pero se olvida que no existe comunidad sin personas.

He aquí los principales rasgos que parecen caracterizar actualmente los problemas de los católicos franceses; no que ellos sean particulares a éstos; se los encontrará en otra parte fácilmente. Pero haciendo un estudio del catolicismo francés, nos parece que éstas son, en su totalidad, las causas profundas de ciertas actitudes, de ciertas reacciones que extrañan o escandalizan a otros católicos. Estas causas son explicables por la tensión intensa, casi sobrenatural, que existe actualmente entre las corrientes de la sociedad y la comunidad católica en Francia; existe un vértigo intelectual, una propaganda marxista que

trastorna las mejores cabezas. Los determinismos sociales son, en Francia más que en cualquier otra parte, violentos, contradictorios; contaminan la comunidad cristiana, empobrecida, disminuída, atemorizada por los años trágicos por ella vividos. En este deseo de readaptación constante, hay siempre desviaciones y enderezamientos. Espectáculo trágico y conmovedor de un cuerpo vivo que no quiere, que no puede morir.

## BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO XIII

No está completa la historia del gobierno de Alger ni de las peripecias del gobierno de De Gaulle en Londres; sólo existen testimonios, frecuentemente contradictorios y siempre muy apasionados, escritos en su mayoría para justificar una posición personal o combatir un punto de vista. Es preciso, por ello, leer obras favorables y obras hostiles, e intentar entresacar de entre ellas sus líneas generales; incluso las obras del diplomático Kammerer, consideradas casi siempre como serias y equilibradas, son en la actualidad muy discutidas. Evidentemente existe un intento de «glorificar» el gesto de la Resistencia y de la Liberación, llevado al extremo de desnaturalizar los hechos; la historia de la «liberación de París» es típica a este respecto. La lectura de los testigos extranjeros, las confesiones de los oficiales alemanes, los documentos del proceso de Nuremberg, los testimonios de personas que han vivido este período nos muestran un aspecto completamente diferente de la «leyenda dorada» que se había forjado respecto a este acontecimiento. Indicamos, a continuación, algunas obras «favorables» al Gaullisme: Charles de Gaulle, *Trois études suivies du Memorandum du 26 janvier 1094,* Paris, 1945; J. Pierre-Bloch, *Charles de Gaulle, premier ouvrier de France,* Paris, 1945; Stanislas Fumet, *Aux trois couleurs de la dame blessée,* Lyon, 1940; Jacques Maritain, *A travers la victoire,* Paris, 1945; Charles Pichon, *Leclercq,* Paris, 1948; Albert Kammerer, *Du débarquement africain au meurtre de Darlan,* Paris, 1949, y *La vérité sur l'armistice,* Paris, 1944; Walter Stucki, *La fin du régime de Vichy,* Neuchâtel, 1947; Jean Taurines, *Souvenir de l'Assemblée nationale de Vichy,* Saint-Etienne, 1944.

Sobre la vida del «maquis» existen ya bastantes testimonios, aunque todos tengan, sin embargo, aproximadamente, el mismo contenido; puede leerse: Jean Dacier, *Ceux du maquis,* Paris, 1945; Nicole Fontelaire, *Prisonnière du maquis,* Paris, 1949.

Sobre las operaciones militares en general, el número de las obras es imponente, sobre todo si a ellas se añade la literatura americana e inglesa; puede leerse: L. Maulvault, *Précis de la guere mondiale*, 1939-1945, Paris, 1945; J. Revil, *Chronique de la guerre* (1939-1945), Paris, 1945; General Gamelin, *Servir*, 3 vols. Paris, 1947; y añadir las *Memorias* de Giraud.

Sobre el estado de espíritu en el momento de la Liberación, y para tener algunos testimonios de las persecuciones contra los «colaboradores», pueden leerse: Jean-Pierre Abel, *L'âge de Caïn. Premier témoignage sur les dessous de la libération de Paris*, Paris, 1947; J. Galtier-Boissière, *Mon journal dans la drôle de paix*, Paris, 1947; Pertinax (C. J. André Geraud), *Les fossoyeurs*, Paris, 1946 (contra los parlamentarios de la III República); Sisley Huddleston, *Terreur 1944* Paris, (s. d.); J. Isorni, *Le procès de Robert Brasillach*, Paris, 1946; P. Lévy, *Journal d'un exilé*, Paris, 1949; Vicealmirante Muselier, *De Gaulle contre le Gaullisme*, Paris, 1946; Pierre Sandahl, *De Gaulle sans képi*, Paris, 1948; *Document sur ce temps. Prisons de l'épuration (Fresnes, 1944-1947)*, Paris, 1948; Almirante Auphan, *Mensonges et vérités*, Paris, 1949; P. Malo, *Je sors du bagne*, Paris, 1948; L. Rougier, *La défaite des vainqueurs*, Génòva, 1947, y *Pour une politique d'amnistie*, Génòva, 1947; Abbé Desgranges, *Les crimes masqués du Résistantialisme*, P., 1948. La posición de un realista de derechas durante la Resistencia está descrita por Choiseul-Praslin, en *Cinq années de Résistance*, P., 1949. La posición comunista en la IV República está muy bien descrita por André Ribard en *Essai sur la France actuelle*, P., 1949. La posición de los medios intelectuales después de la liberación la encontramos en la obra de F. Mauriac, *Le bâillon dénoué*, P., 1945, que reproduce diversos artículos del autor publicados en *Le Figaro*. La lucha de los «Pétinistes» después de la liberación está bastante bien descrita en la obra de Louis Guitard, *Chroniques de Septembre*, P., 1947. Esta no es, evidentemente, más que una, elegida entre una literatura abundante, y cuya lista sería muy larga. No se trata, pues, más que de una pequeña indicación. La lectura de las revistas aparecidas desde entonces, así como la de los periódicos es indispensable: contra la IV República, existen los *Ecrits de Paris, Forces françaises*; respecto al gobierno, el *Figaro* es de derechas, así como *L'Epoque*, y *Combat* son del centro, el *Populaire* es socialista. Describe bien la vida política de estos tiempos, una excelente obra de Roger A. Priouret: *La république des partis*, P., 1948.

La vida religiosa está representada por una literatura abundante, principalmente bajo forma de revistas y de monografías; la lectura de las grandes revistas católicas francesas de información es indispensable: *Les Etudes*, la *Vie intellectuelle, La Revue nouvelle, Es-*

*prit, Revue de l'Action populaire,* los cuadernos «Jeunesse de l'Eglise» (P. Montuclard); la *Documentation catholique,* las páginas especiales de *La Croix* permiten seguir los actos del Episcopado francés y conocer las repercusiones que éstos tuvieron en la opinión católica francesa.

# CONCLUSIONES

La vasta perspectiva de un siglo de historia de la Iglesia francesa, que acabamos de bosquejar, es rica en conclusiones y también en enseñanzas. Por de pronto, se puede comprobar que esta serie de capítulos no encierra ninguna pretensión de polémica o de crítica; hemos intentado sólo, de la mejor forma posible, atenernos a los hechos, a los testimonios, sin dejar de reconocer, naturalmente, la falibilidad de los juicios humanos y el misterio profundo que rodea la mayor parte de los actos exteriores de los hombres. Y ahora unas palabras sobre lo que distingue profundamente el catolicismo francés del catolicismo español, juzgado este último demasiado a menudo con gran ligereza por los católicos franceses. Entre el catolicismo español y el francés hay fuertes diferencias de matiz y de expresión; no debemos olvidar aquí el carácter notablemente peculiar que ha adquirido, por la fuerza de las circunstancias, la manera de expresarse propia del catolicismo francés. Por su situación misma, por su posición de minoría activa, pero combatida, pesa sobre él una especie de complejo de inferioridad, un conjunto de prudencia, de timidez en la elección de los medios de acción, de inquietud frente a las posibles actitudes de sus adversarios, que puede sorprender a quienes no conocen su situación de «herido».

Pero quisiéramos ver en los católicos franceses la misma probidad con relación a nosotros. Comprendemos que el uso exclusivo de ciertas fórmulas políticas, el manejo cotidiano de las ideologías marxistas, el clima laico francés, la sutil y hábil propaganda de Moscú, el influjo no pequeño de ciertas corrientes protestantes y masónicas angloamericanas, pueden hacer que la manera de ver las cosas del mundo

católico y la misión de la Iglesia resulte un tanto extraña. Pero la actitud de ciertos católicos enterados—o que debieran estarlo—con relación a los católicos españoles es sencillamente intolerable (pensamos en los ataques de los Mauriac, de los Bernanos, de los Maritain, por ejemplo). La única excusa que pueden tener es el desconocimiento de España, de su alma, de sus complejos, de sus costumbres, de sus tradiciones, de sus ideales. Pero, al menos, debieran practicar con el catolicismo español la misma caridad, la misma prudencia y la misma voluntad de comprensión que ellos mismos recomiendan con relación a sus propios adversarios.

Una vez expuesto esto, podemos decir que el estudio de la evolución de las relaciones entre los católicos y el gobierno francés explica perfectamente la actitud de la Iglesia, que es esencialmente la de una Iglesia «perseguida»; que una cierta responsabilidad cae sobre las espaldas de los católicos del último siglo, parece indudable; al confundir demasiado íntimamente Dios y César, resulta la identificación aparente de la Iglesia como una cierta forma de gobierno. Esta identificación provoca, naturalmente, persecuciones cuando estas formas cambian violentamente, como sucedió en Francia en varias ocasiones. Pero este reproche que ciertos escritores católicos franceses de izquierdas hacen con violencia a sus antecesores, está muy atenuado por el anticlericalismo militante de los enemigos de la Iglesia. Este anticlericalismo, según los mismos escritores, tenía por origen la actitud derechista, capitalista, egoísta, antiobrera y antiliberal de la Iglesia; nosotros pensamos que esta opinión es demasiado ingenua, demasiado fácil, demasiado parcial, ya que olvida la existencia del «poder de las tinieblas», que impulsa a los enemigos de la Iglesia y que la filosofía anticristiana ha sido una filosofía positiva, que llevaba su finalidad, una visión naturalista del mundo y una nueva construcción frente a la cristiandad. Hacer recaer todas las culpas en la actitud de los católicos de los siglos XVIII y XIX es un error histórico; la filosofía de las «lumières» intentaba oponerse victoriosamente a lo que ella consideraba una forma extinguida de pensamiento y de creencia. El imposible diálogo actual entre los marxistas y los católicos, por ejemplo, depende del mismo fenómeno; existe algo más que una actitud histórica, algo más que una concepción de la historia, algo más que un reconocimiento de faltas cometidas, algo más que un intento de futuras promesas de pacificación y de obediencia al nuevo orden establecido; existe en este lado, la afirmación positiva de Dios; en el

otro, la negación también «afirmativa» de todo valor trascendental. Creemos que, incluso si la actitud de los católicos franceses hubiera sido otra, *la lucha hubiera sido la misma*, pues su esencia no residía en los hechos, simples accidentes, sino en la ideología opuesta a las creencias cristianas.

Pero esto es el pasado ; mucho más interesante es el presente, es decir la posición de la Iglesia de Francia en el momento actual, ya que nos afecta directamente. Todo el problema planteado en Francia, en 1951, es simplemente saber si la Iglesia puede o debe adaptarse al mundo moderno ; y si la respuesta es afirmativa, cuál ha de ser entonces su actitud : si mantenerse inflexible para protegerlo todo, o incorporarse para conquistarlo todo. Tal es la posición de la Iglesia de Francia, tan bien resumida por el cardenal Suhard en su magistral Carta pastoral en la Cuaresma de 1947 (1).

Los nuevos valores que agitan el mundo, son poderosos, perturbadores ; algunos católicos intentan apoderarse de ellos, «bautizarlos» e integrarlos en la Iglesia ; otros, al contrario, los rechazan, los arrojan de su lado y condenan a los que a ellos se entregan. Así pues, hay «excomuniones recíprocas entre hermanos de Jesucristo, que constituyen un escándalo», como dice el cardenal Suhard, manifestando que la única explicación de la crisis presente y el único criterio de certeza y de acción para el cristiano de hoy, residen en la naturaleza profunda de la Iglesia, tal como su dogma y su historia nos la revelan.

---

(1) La Carta pastoral del cardenal Suhard ha tenido intensas repercusiones en Francia ; sería bueno poder citarla entera, pues nos muestra exactamente la posición del catolicismo francés ante los problemas actuales ; el núcleo doctrinal de esta *Carta* es la presencia del Verbo en su Iglesia, pues «la Iglesia es Cristo», es «la encarnación permanente del Hijo de Dios», según frase de Moehler. El cardenal rechaza la confusión existente entre «Iglesia» y «Cristiandad» y combate la concepción determinista de la cultura y de la Iglesia tan bien como la confusión de la Iglesia con sus formas pasajeras ; «la Iglesia tiene por misión santificar un mundo que pasa». Insiste en esta comparación del «fermento» con el apostolado moderno, que no puede ser nunca una propaganda en los «conflictos de virulencia» que agitan el mundo. Ante el laicismo circundante, el cristiano debe ejercer una «acción centrífuga», vivir las penas y las esperanzas del medio ambiente, «estar presente», y, sobre todo, en esta «encarnación realista», saber que el apostolado moderno, sin olvidar a nadie, girará preferentemente en torno a la clase obrera. Equipos misioneros, equipos de Acción Católica, trabajando no en la Iglesia sino *para* la Iglesia, actuarán en los sectores paganizados, en «misión», como si estuvieran en puestos avanzados.

Ahora bien, en Francia, como en Europa, la acción de los grupos anticristianos se ha extendido progresivamente y ha dado nacimiento a un mundo levantado fuera de la Iglesia, a una masa humana completamente separada de la religión. Evidentemente, esta masa conserva en su conciencia muchas de las exigencias cristianas de justicia, de caridad fraterna; pero ya no busca en la Iglesia el alimento de su vida. Entre los católicos, digamos la comunidad cristiana, hay un número importante de cristianos bautizados pero no practicantes, que aceptan todavía algunas ceremonias exteriores de la Iglesia (bautizo, primera comunión, casamiento, entierro), más por rito social y actitud de acuerdo al medio en que viven que por fe profunda y real. Esta masa cristiana de nombre, forma sin embargo una reserva importante de «fuerzas morales» a la cual «sabemos acudir en las horas difíciles», como dice el cardenal Suhard.

Y ahora, es indispensable resaltar la existencia de una élite; en el siglo XIX, éstas eran raras, y basta para probarlo trasladarnos a lo que decimos en el capítulo que trata de la práctica religiosa en las grandes Escuelas, por ejemplo, a comienzos de siglo. Pero actualmente, este grupo cristiano es numeroso, prevenido, diligente, y supo apoderarse de lo que hay en Francia de global y sociológico en el fenómeno de descristianización. Dicha minoría cristiana se encuentra por todas partes: en las Facultades, en las Academias, en las Letras, en las Artes, en la Filosofía: hay una literatura católica, escritores católicos, investigadores católicos; es una minoría, ciertamente, pero una minoría activa, diligente y muy viva. Bajo esta figura, tan especial, se presenta el catolicismo francés, y ella le da, a la vez, este aspecto grave, cartesiano, equilibrado, bastante frío, serio, extremadamente intelectual; el catolicismo francés es un catolicismo residual, de decantación, de élite; ha perdido su carácter de masa, su sesgo popular. En Francia resulta difícil muchas veces ser católico, pues la atmósfera acristiana, con frecuencia sordamente anticlerical, está por todas partes. Ser católico supone casi siempre «señalarse», tanto en la fábrica como en la oficina o en el pueblo; es oponerse al ambiente normal, es distinguirse, a menudo colocarse, sin querer, dentro de un clan político.

De ello proviene, y esperamos que este trabajo lo demuestre, la sensación creciente de una especie de inferioridad con relación a los otros, un espíritu «de catacumba», un temor a comprometer el pequeño grupo que lucha por su vida espiritual. Esto explica perfectamente

algunas actitudes, aunque no sea más que la de muchos de los católicos franceses de buena fe frente a la fuerza alegre, activa, militante, del catolicismo español que no teme, como se dice en castellano «llamar al pan, pan; y al vino, vino» y el comunismo, el veneno social, intelectual, moral y religioso de nuestra época y quienes *sacan de ello todas las consecuencias*. El profundo desconocimiento, por ejemplo, de la actitud del clero español durante la guerra de liberación de 1936 y después de ella, es uno de los ejemplos de lo que nosotros manifestamos. El católico francés no pretende, en absoluto, convertir a los marxistas, sino hablar con ellos, y este diálogo es evidentemente arriesgado, doloroso muchas veces, incierto; coloca a ciertos católicos franceses a un extremo de vanguardia donde el grueso de las masas católicas los pierde de vista y donde, muchas veces también y sin querer, se pasan a las filas del enemigo que los utiliza para su propaganda.

De aquí estas cartas pastorales de los obispos franceses a partir de 1945, tan curiosas de leer muchas veces y que revelan tanta angustia; a propósito del conflicto social de las fábricas Morane-Saulnier, Mons. Théas, de Tarbes, el 23 de diciembre de 1949, no temía decir: «En otro tiempo, era la tierra quien preparaba al infierno. Hoy... ya no es la tierra quien prepara al infierno, es el infierno mismo el que se desborda sobre la tierra. ¿Qué es pues, Dios mío, qué es lo que ha cambiado? ¿Qué es lo que hay de nuevo? ¿No habría lugar, en 1950, para reanudar las lamentaciones desgarradoras de Juana de Arco? Sin negar la cualidad muy cristiana de una minoría más bella que nunca, ¿no debemos reconocer, por ciertas señales, que el infierno se desborda sobre la tierra?» (*Document. Cath.* núm. 1063, p. 266). El problema social oprime a Francia como a las demás naciones; y la Iglesia de Francia siente dolorosamente la injusticia de este régimen económico y de las «condiciones de vida indignas de los seres humanos», según palabras de Pío XII en la *Oración del Año Santo*. La agudeza de estos conflictos da al pensamiento católico francés una sonoridad dolorosa y angustiada que nosotros no podemos dejar de escuchar.

Pero no debemos aceptar necesariamente este pesimismo, latente, demasiado a menudo, en ciertos escritos desesperados de los católicos franceses, pues queda el Misterio de la Iglesia «que no es de este mundo». Y nosotros queremos terminar aquí este estudio con una frase de Bossuet, el gran obispo francés, portador de este equilibrio

y de esta ciencia espiritual que le colocan en la cumbre del pensamiento religioso: «Una de las cualidades de la Iglesia, la más celebrada de las Escrituras es su perpetua juventud y su novedad que dura siempre. Y si quizás llegaseis a asombraros de que en lugar de la novedad propia del momento, os hablase yo de una novedad que no acaba nunca, me sería sumamente fácil, queridos fieles, satisfacer vuestro asombro. La Iglesia cristiana es siempre nueva, porque el Espíritu que la anima también es siempre nuevo.» (*Sermon pour le temps de Jubilé,* Metz, 1656.)

# TABLA DE MATERIAS

*Páginas*

*Páginas*